中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 No. 12, June 2019

12

中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2019 年 第 12 期

No. 12, 2019

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2019 年 6 月 || June 2019

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版;
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊;
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**;
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度;
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：http://JRCC.ChineseCS.cn。

CONTACT US

- **Dr. Daniel Li**

Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

- **Submission Email:**

ChristianStudies@163.com

EDITORIAL BOARD

主编： 李 灵

副主编： 肖清和、俞强、彭睿

编辑委员会： 李灵、肖清和、俞强、彭睿、陈妍蓉、郭建斌

Editor in Chief: Daniel L. LI

Associate Editor-in-Chief: Qinghe XIAO, Qiang YU

Editors Committee: Daniel L. LI, Qinghe XIAO, Qiang YU, Rui PENG, Yanrong CHEN, Jianbin GUO

INFORMATION

Website: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents

编者的话

From the Editors

本期主要内容来自 2018 年 12 月 13-16 日在香港浸会大学所举办的“基督教与近代中国法律”学术研讨会论文集。除此之外，还有一篇来自山西大学安希孟先生的投稿文章。

随着相关环境的恶化，中国基督教研究水平急剧下降，这是我们不愿意看到的结果。一个国家或民族要衰败，首先就体现在学术上。历史的前车之鉴，仍然在目。从文字狱到闭关锁国，从钳制思想到控制舆论，近代的专制导致的不仅是落后，而且是思想的愚昧、信念的停滞、信仰的缺失，没有办法与世界保持同步，不能及时理解世界所发生的变化，不能及时调整自己的想法，最后将自己远远落后于世界。

一个开放而现代的社会应该是有底线的多元、有共识的多样、有法律的自由。如果不承认和保护思想的多样性，那么维护统一的目的就值得怀疑；如果不能确保正义在每个人心中扎根，那么所谓的法制其实不过是为了部分人的利益。目前的基督教研究面临着种种困难，但其魅力也在于面临困难而不退缩，面对挑战而不畏惧，因为学术、思想自由是基于学者的良心，而不是外在环境；基督教是一种自我改变的宗教，它是通过自我改变而改变社会；所以基督教研究首先不是强调外在环境，而是学者自己。如果有足够分量的成果，即使在再艰难的环境中依然会熠熠生光。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢帮助初步编辑的许懿同学；当然，还要感谢各位作者的赐稿，感谢副主编彭睿博士、俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者

2019 年夏

一般论文

Articles

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

做人与独己——赫舍尔《人是谁》评析

安希孟（山西大学）

摘要：“人是谁？”，实际上就是“怎样才能成为人？”。“我是谁？”，实际上就是“怎样才能成为自我”。“成为人”，做人，首要的，就是成为自我，成为自己，做自己。真正的问题是“做人难”。做自己，首要的是认识自己。认识世界和他人，从自己下手。“人是谁？”，牵涉到“做人”，而不仅仅是静态的“是”。“人是谁？”，就是指人将成为谁，将然时。人在不断筹划、擘画。作为存在领域中的少数，人处在上帝和野兽之间的某一点上。人不能孤立地生活，他必须同二者当中的任何一个建立联系。赫舍尔认为， 做人是一种最不稳定的状态。我们被迫自由——我们违反自己的意志而自由——并敢于去选择，几乎不知道如何选择和为什么要选择。赫舍尔的人学强调特殊性、特异性，而不是一般性和规律。做人的主要方式是独特性。

关键词：孤独、做人、独己、摇摆、特殊

美籍犹太教哲学家赫舍尔（A.J.Heschel，1907—1972）的散文体笔法，散论、格言、随想、随感、随笔，带有诗意的抒情，不是严密的逻辑论证，因为，人从根本上不服从于严密的逻辑论证。《人是谁？》（1987 年初版，2019 年三版，贵州人民出版社）一点儿也不是人性论。它不讨论人的本质或本性，不做定义，它只揭示显示人的现象，非理性情感，让人的本质自我呈现。人的存在，违反逻辑规律。人的存在，是例外、另类。荷尔德林(HIderlin，Friedrich，1770-1843)《人，诗意地栖居》，经海德格尔(Martin Heidegger，1889-1976)阐发，“诗意地栖居在大地上”，就成为一种向往。海德格尔呼唤寻找家园，在那里，每一个人都诗意地栖居，而不是理性的存在。

提出“人是谁？”、“我是谁？”的问题，这个“谁”很重要。这个“谁”是现象学的“谁”、现象学的“人”，是“自我”呈现，是现象学描述性方法，而非本质性的。赫舍尔用现象学描绘、素描手法，描画人性弱点与不足，而非自我膨胀、自我吹嘘。回答“人是谁？”这

个问题，得首先回答“我是谁？”。“你是谁？”，“我是谁？”，这乃一个了犹未了的老问题。但永远记得，“我是谁？”的问题不能代之以“我们是谁？”。“我们是谁？”，没有答案，也不是问题——没有答案的问题不可思议，也不能问。“我们”是一个游移不定的群体，是幽魂，捉摸不定，除了倡乱，什么也做不成。它不是“谁”，所以无人担责。

《人是谁？》是从人自身出发来思索人。“我是谁？”，也是由我出发思考自我：我怎样才能成为自我？这不同于某种专业学科从外部，从机能和动力，或孤立地探讨人。“人是谁？”，这问题的实质是“我是谁？”。

一、做人

关于星球的理论，决不会成为星球的一部分。但关于人的理论，却进入人的意识，决定着他对自我的理解，改变他的实际存在。有关人的形象（观念），影响着人的本性。赫舍尔反对从动物角度或物的角度来思考人，呼吁“从人出发来思考人”[1]。赫舍尔强调要关心“人的整个存在”，而不要仅仅关心人的某些碎片。 把人的某一部分当作整体，这种认识方式会导致对人的认识支离破碎，导致对人的误解[2]。

“人是谁？”，“Who is man?”，这句话的汉译也可以是“谁是人？”。人，并非生来就是人。人，是“成为”人，是做人。人，是人自己做出来的，不是按照预制范本模板制作的。人是依照自己身心做出来的。你成为人，然后才成为学生、工人，等。不是任何人都是“人”。两足动物：鹅、袋鼠，未必具备做人的资格。做人，是一项有待完成的任务和摊派，并非每一个圆颅方趾的两足动物、有语言、会文字、动脑筋，善拼搏者，就天然地是人。做人是一项摊派的任务。你后来才成人。

认识你自己，就是做好你自己。你不能不成为自己。提出“人是谁？”的问题，即是做人的问题。这不仅是一个疑问，而是一个实践问题。对“人是谁？”的问题的恰当回答，就是做人、成为人。当然，做人，就是做你自己。因为人就是他自己。不是自己，失却自我，当然不是我，也不是人。做人，不是做什么惊天动地的大事，而是不做什么，才能够坚守底线，护卫良知。

---

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 3 页。
[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 4 页。

人是“做”出来的。“人是谁？”，实际上就是“怎样才能成为人？”。“我是谁？”，实际上就是怎样才能成为自我。曾经有人说，“做人难，做女人更难，做名女人尤其难”。其实，真正的问题依然是“做人难”。做名人不难。故意做大奸大恶，贪污渎职枉法就行。做名女人也不难，小鸟依人，花枝招展，红杏出墙，即可。但做人，就不是做秀、卖弄、出人头地。但大家难以安于寂寞、不求闻达。

“人是谁？”，牵涉到“做人”，而不仅仅是静态的“是”。这个“是”，包含“做”、抉择、成为、行为。“人是谁？”，就是指人将成为谁，将然时。“谁”，也不是一个实然的现实，而是变化、行为、抉择的结果。“谁”，是“做人”“做”出来的，因而就不是一个现实的存在。人在不断筹划、擘画。因此，赫舍尔认为，做人是个一系列“新奇”，或曰创新、簇新——不是过去的简单重复或延伸，而是对未来的期待。做人是出乎意料，不是往昔的结论。人有创造的能力。每一个人都是独特性的展现和实例。

提出“人是谁？”有什么意义？这不是人寻求意义，其实是意义寻找人。我们思考人生真谛、价值，但那是价值在寻找人。我们被追寻。不是人寻找救星，是救星寻找人。人寻觅上帝，实际是上帝寻找人。意义是奥秘，是超验的。

人，只有人，才会谈论“人是谁？”。谈论“人是谁？”，不是主体对客体的认知。你自己不是你自己的探讨课题。人自己不是自己的认知对象。探讨“人是谁？”，请从自我自省（我是谁？）始。不知道“我是谁?"，“人是谁?"，这叫缺乏自知之明。人要知道自己从何而来，当然也要知道去何处安歇，知其归路，知所进退。

在某种意义上，人并不是生来就是“人”。“人”，是做出来的。成为人，就是成为自己。做人，就是做自己。“人是谁？”，就是“自己是谁？”、“我是谁？”。研究和洞悉“人是谁？”、“人是什么？”、“你是谁？”、“他是谁?”，往往从质询“我是谁?"开始。人们以为，我自己对于"我是谁？"最清楚，但最贴己、最自己的事，往往最为陌生。你对自己，是陌路歧途，最觉莫名其妙，不知其然，也不知其所以然。

异化了的人，不再是自己。他是别一个人，大写的人，躲藏在大众里。大众说着同一句话。做人，成为自己，就要解剖自己、询问自己、认识自己。圣哲睿智之人，都不是生来如此。

二、做独己

你对自己是个陌生人（stranger）。赫舍尔认为我们对人，对自己知道得太少。“我们知道人制造的是什么，但我们不知道人是什么。对人的特点的许多描述，例如把人说成是制造工具的动物或是能思维的动物，都只谈到人的机能，而没有谈到人的存在。我们的全部文明建立在对人的错误解释的基础上，或者说，现代人的悲剧在于人是这样一个存在：他竟忘记了‘人是谁？’这个问题。不能确定自身的身份，不了解人的真正存在是什么，这是人采取了错误的身份，假装出一副他不可能是的样子，不承认他的存在的基础中的东西。对人的无知不是缺乏知识，而是由于错误的知识。”[1]

赫舍尔认为，自我认识是我们存在的一部分2。我有一幅关于我自己的形象，它是我如何对待我自己的前提。人被赋予的是一种复合体。影响人的行为和动机的那些决定、规范及选项，不单单是人类本性的组成部分；它们是由我们所选择的人的形象所决定的，是由我们力求与之联系的终极场合（ultimate context）决定的。

做人就是做独立的个体的人。做人就是做一回自己。做自己，就是在做人。做人，并不难，就是成为你自己。但有时，成为自己，却十分不易。做人难，就是做自己难。有时，人不做自己，不成自己，反而做别人，成了别一种对象。做一回自己，并不容易。做别人容易，做自己难。做多数容易，做少数难。混迹于众人之中，不冒尖，这容易，但独特的个体就会脱颖而出。多数人做不了自己。做人难，难在“成为你自己”，难在“做一回你自己”。做人面对的是群己权界：独处与合群，自我与他人。独处、自主、独立，绝非传统的慎独、孤独、天马行空、独往独来，不是离群索居、落落寡合。它具有现代的人格独立的意义。孤独不是孤傲。它是特立独行，坚守底线。

“我是谁？”这是一个问题，但又不是一个问题，而是一个做人的实际行为。做自己，首要的是认识自己。认识世界和他人，从自己下手。鲁迅说：“我的确时时刻刻解剖别人，然而更多的是更无情地解剖自己。”解剖自己，就是审视、反省、反思、认识和批判自己。解剖和认识自己，是认识自己的弱点、晦暗、摇摆性和不足。

“成为人”，做人，首要的，就是成为自我，成为自己，做自己。否则就是异化了的人。人有时不是自己。他说别人之所说，做别人之所做，想别人之所想，乐别人之所乐，行别人之所行，爱别人之所爱，悲别人之所悲。异化的人不再是人。“不是人”，

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 5 页。
[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 7 页。

“非人”，即是一种咒骂，就是指“不是自己”，忘乎所以。“你什么时候做一回你自己，而不是做别人”。

人，这里不分尊卑贵贱、男女老幼。亚当就是人。人性，共同人性。这不坏。人权，人性的人，包括你我他。凡人，即举凡一切我之人。但国语、国学对“我是谁”，“人是谁”，别有心思。华夏古人对自己很少自信。汉语的“我”，不大写。英语外文，人名地名专用名词大写，以示卓然不凡。王侯谦称寡君、寡人、孤。官吏谦称臣、下官、小人、奴才。一般人也跟着谦称愚、鄙、卑、拙、不肖、不才。老人说自己是老汉、老朽、老夫等。有时自称用不定代词，如自谓“某”，旧时谦虚的用法。姜子牙称自己为“姜某”。关羽自称最多的是“某”或“关某”。王安石《答司马谏议书》开头“某启”。《礼记·曲礼下》:“诸侯见天子曰臣某、侯某，其与民言，自称曰寡人。” 旧时代，子不言父名，徒不言师讳。古之人有时在自己的姓后加“子”或直道自己的姓名，如欧阳修《秋声赋》中有“欧阳子方夜读书”。和尚自称“贫道”、“贫僧”，一般人自称“鄙人”。“愚”，诸葛亮《出师表》：“愚以为宫中之事，事无大小，悉以咨之”。“小可”，《水浒传》：“小可不才，自幼学吏”。“小生”，孔尚任《桃花扇》：“小生姓侯，名方域，表字朝宗”。“贱臣”是在君主或上司面前的自谦之称。《韩非子》：“今贱臣之愚计，使人使荆”。“下臣”，《左传》：“使下臣致执事，以为端节，要结好命”。“在下”，《范进中举》：“在下倒有一个主意，不知可以行得行不得？”。谦称，表现在对方面前低下卑劣，竞赛似地辱没自我。如果过分辱没自己，就不好。

中国古代思想的“自我”是一种整体主义之下的“自我”。单个的“我”并没有成为哲学概念，至少不是核心概念。古代把自我作为一个更大的集体（国、家）的一部分看待。当部分与整体发生冲突时，那就主张“无我”、“毋我”。作为部分而存在的自我，没有被作为哲学概念。“己”、“吾”、“俺”和“我”的说法，并没有被提炼为哲学概念。中国古代宗法社会制度下，自我取决于群体。中国古典思想对人的注重，并不具有现代意义。“孔墨讲的人道原则都不是近代的人道主义。近代的人道主义是以个性自由为内容的，古代的人道原则没有这个观念。”[1] 中国哲学提出过“人是什么？”，但就是没有自我（self）概念，没有“我是谁？”。

[1] 冯契，《人的自由和真善美》，华东师范大学出版社，1996 年，第 109 页。

英语中的“我”，普通人，大家一律叫“I”。英语区分了主格和宾格，有了主体意识和客体意识。俄语“我”，大写“я”。德语是“我”，“Ich”。蒙古语“我”，Би。都是大写。西方语言人称代词有主格、宾格、所有格、单数、复数、阴性、阳性。人有主体身份。“我”，都很昂然。

中国哲学也对"人是什么？"作了探讨，但都主张"无我"。离开了我，人是什么，就不知其然。毋我、无己、忘我、无我，对自我的否定构成主流。传统思想是整体主义的自我[1]。

佛教对普通凡人的“自我”的观点是“性空无我律：一切事物，山川河岳，森罗万象，有情无情，都是缘生缘灭，无有自性，无有实我，故曰性空无我。佛教的“我”指释迦牟尼佛。唯我独尊，那可一点儿也不是你自个儿“我"，那是称颂释迦牟尼最高贵、最伟大。你“无我"、“忘我”、“非我”、“杀我”、“灭我”。

只有每一个人都做好自己，洁身自好，善待自我，才会有社会大家庭的和谐。所以自我很重要。事情往往是推己及人。人是有限的存在。故，只能由此及彼，自珍身爱，推己及人，将心比心。爱人如己，乃金规则。不爱惜自己，就不会爱别人。若不自珍自爱，不敝帚自珍，就不爱人，也不能爱公。无私便无公。有人诋毁“爱社如家"，但爱家才能爱屋及乌。私和家是私产，家是私有制的起点、起源和主体。家庭、私有制和国家起源，同源同流同归。

三、特殊性

谈到人类的独特性，赫舍尔说，人之所以寻求自我认识，并不是想从动物学上对自己加以归类，也不是想在动物王国找到自己的位置。他摆脱单纯的存在。寻求自我认识，就是寻求本质的真实性。这就是寻求特殊性。人试图认识自己的独特性。他试图认识的不是他的动物性，而是其人性。关于人的问题，并不表明我们同动物王国有什么共同点。最起码的自我认识是：我在。“我在”是一个奇迹，是惊喜的来源。

“人是谁？”这个问题必须由每一个个别的具有自主性的个人自己提出，也必须由每一个人自己主动做出思虑或回答。这个问题是个别问题，没有普遍性，只有特殊性。别人不能代替他回答。别人的经验、理性认识、共同经验、一般规律，在此无所

[1] 吴晓番，“古代中国哲学中的‘自我’”，《江南大学学报》，2014 年，第四期。

用之。别人也只能自己询问自己“我是谁？”。他不能向别人提出自己的问题。人的问题不能越俎代庖，不能从书上寻求答案。每一个人自己都处在两难境地：他既是发问者，也是被问者。他问他自己，他自问自答。这里主客体二者合一。人为了理解别的事物，就要走到这一事物的背后探测其隐秘，可以运用科学实验仪器。人为了认识自身，却必须深入到自我的背后。

赫舍尔的人学强调特殊性、特异性，而不是一般性和规律。没有哪两个人是相同的。做人的主要方式是独特性。每个人都有自己要说、要想和要做的事情，这些事情是以前未曾说过、未曾想过也未曾做过的。我的实存是一系列事件，是一种独特的终生的境遇，是不可重复、不可代替的。我的实存作为一个事件，是原作，而不是摹本。把人的实存贬为一般性的，是事物的表面、外表和共性。但是做人是个新奇，不是过去的简单重复或延伸，而是对未来的期待。做人是出乎意料，不是往昔助结论。人有创造事件的能力。每个人都是独特性的展现和实例[1]。

人的存在的关键形式是人的生存。因此，对人类进行研究的恰当题目就是生存问题，是如何对待存在的问题。生存意味着使存在定型，赋予纯粹存在以一定的形式。人的生存极其普通，极其平凡。行为的单调重复、语言的平淡无奇，使我们失去了生存的尊严。我们能否赋予我们的存在以形式，取决于我们能否理解人的生存的独特性。赫舍尔说，做人的方式是其独特性，而不是共性。我的实存是一种独特的境遇，不可重复和不可代替。我的实存是原作，而不是摹本。每个人都是独特性的展现和实例。

“任何一种存在物的单个样品都是没有名字的，但是每个单个的人却都有其姓名。人类个体不仅仅是人类的样品或标本。忽略了他的独特性，你就会歪曲他。做人却意味着要超越纯粹的连续性。做人是在瞬间发生的。”[2]

异化了的人，不再是自己。他是别一个人，大写的人，躲藏在大众里。大众说着同一句话。做人，成为自己，就要解剖自己、询问自己、认识自己。圣哲睿智之人，都不是生来如此。

1 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 25 页，“独特性”。

[2]赫舍尔,《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 25 页，“独特性”。

赫舍尔说,“就其存在而言,人是来自共同体的存在,他受到共同体的照料,并面向共同体的存在. 对人来说,存在(to be)就意味着同其他人共存(to be with)。他的实存就是共处(coexistence,共存)。如果他不与别人分享意义,如果这意义不属于其他人,他就永远不能得到满足,也不能认识到意义。确实,要理解做人的意义,我们必须分析人类个体而不是人的族类。 但是,任何分析如果忽视了社会参与,忽视了人的相互依赖性及相互关联,便抓不住做人的核心。”[1]

比较一下赫舍尔和卡夫卡,蛮有意思。夫卡卡论到我们的孤独与困境,认为:“没有孤独到绝望的人,是没资格理解我的”。卡夫卡和我们时代的孤独密切关联。他描绘习以为常的孤独。上帝和传统信仰被打碎,人的自我又不可认识和掌控,这就造成了孤独。现代人选择孤独。他厌恶以家庭为开端所有的社会机构,因为它们把人的孤独特性毁灭,通过规则,把人改造成认同规则的人。孤独成为救赎的开始。绝望产生希望。殉道者在孤独中毁灭,最终得到崭新的自己。

四、做人的摇摆性

做人是一种最不稳定的状态。赫舍尔认为,做人具有摇摆性。做人不是一种本质,而是一种临在,是荒野里的小声呼唤。人的处境的特点是,人具有人的存在和做人两个极端。

做人就是把人的存在加于人的本性上。历史就是一连串的崇拜偶像和毁坏偶像的事件。做人就是做一个难题,怀疑、搏斗、探求、徘徊,如果取消挑战、搏斗,人就会丧失人性。受到挑战,是人存在的根本方式。挑战临到了我,问题逼到我头上。人的生存就是在尘世受到挑战,而不仅仅是存在于世。世界将它自身施加于我,我无路可逃. 人不断被暴露在世界面前,面临世界的挑战,感知并理解世界。

存在尘世受到挑战,只能根据要求、命令和期望来理解。希腊人和圣经关于人的概念有着根本的差异。在希腊人心目中,人首先是理性的存在。理性使人同宇宙和谐一致。而根据圣经的看法,人首先是接受命令的存在,是可以对他提出要求的存在。核心的问题不是存在是什么?而是“对我有什么要求?”

1 赫舍尔,《人是谁?》,隗仁莲译,安希孟校,贵州人民出版社,1987 年,第 31 页,“独处与联合”。

要理解做人的意义，必须分析人类个体，而不是族类。但是，赫舍尔认为，这不能忽视社会参与。忽视了相互依赖和关联，就不能抓住做人的核心。人类的联合不是做人的结果，相反，做人是联合的结果。由于过分强调虚假的联合，我们更应强调独立思考。但即使专心致志于自我，也包含了对他人的尊重人所追求的名望，就包含了对他人的期待。他希望得到这些人的赞扬。相信于己有利，也会对他人有利，这是取得成就的前提。人的存在不是自足的。

赫舍尔说："人的存在从来不是完成时，从来不会结束；人的状态就是初生状态、萌芽状态(status nascendi)，人永远是婴幼儿。每时每刻都要进行选择，没有哪一次选择是一经选择便一劳永逸。人还要面临新的选择. 已经选择的东西可能放弃，已经放弃的可能再拣起。选择贯串于过程，而不是一次性的。因此，做人是一个目标和结果，而不是一个事实。对动物来说，世界就是它现成的样子；对人来说，这个世界还没有完成，创世还没有结束，因而现在写"创世记"未免太早[1]。这是人的"非终极性 "

人具有非终极性（Ｎｏｎｆｉｎａｌｉｔｙ）。终极性意味着人是完成的、定型的、达到了终点的。而非终极性则指人还没有完成。因此无所谓人的本质。本质表示过去。非终极性指人的开放性、实验性和可能性。没有永恒的和终极形式的人这类实体。很少能在确定的版本中找到人。做人的显著特点是，他的行为和自我理解都是变化不定的，不能一劳永逸地保持他原来的样子。终极性与人性似乎是互相排斥的。人的特征具有模糊性，人的行为具有两可性，因而人的恒定性中包含着内在矛盾。

他认为人的存在不是过程，而是一系列事件。 在认识我的个性（ｐｅｒｓｏｎｈｏｄ）时，我碰到的不是纯粹的意识或者一大堆叫做自我的现实，而是创造事件的力量。做人不是一个物，不是一种物质，而是偶然的一个时机。它不是一个过程，而是一系列的行为和事件。做人就是要图谋，要决定，要挑战，而不仅仅是延续、反应，不是成为一个结果。人的存在不是充满能量的一个物，而是某一过程与许多事件之间的相互作用。

过程和事件不同。过程定期出现，遵循模式。事件是非比寻常的、不规则的。过

1 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 28 页，"非终极性"。

程是连续的、稳定的、始终如一的。事件是突发的、间断性的、偶然的。过程具有典型性。事件具有独特性。过程遵循规律，事件则创造先例。过程是物理秩序，事件不可以归结为物理条件。人生活在事件中，而不仅生活在过程中。瞬间的洞察、瞬间的决定、瞬间的祈祷——在空间世界中可能毫无意义，但它们把生命凸现了出来。自然由过程组成，历史由事件组成。 事件不能归结为过程。

事件是无法加以概括的。做人不是一个固态结构，也不是一系列可以预见的事实，而是不计其数的、一连串的瞬间和行为。人作为事件，只能被创造性地、戏剧性地加以认识。作为事件的生命，是一场戏剧。人若作为过程，则生命是有规则地运行，其规范性在于它的重复性：白天吃饭，晚上消化。然而，平庸、雷同和乏味，是一种削减人的内部冲动并对过程产生消极作用的条件。过程是重复性。实证主义者看不到创造事件的力量，而缺乏这种力量，是不治之症。被化为过程的生命则变成草木。这是对过程哲学的批判。过程哲学把历史事件人物归结为为过程。

在"非终极性"一章"做人的摇摆性"里，他认为， 做人是一种最不稳定的状态[1]。 "人类的对立面不是动物，而是恶魔一般的人"。人经常要在听上帝的话还是听蛇（撒旦）的话之间作出选择。羡慕动物，崇拜图腾，受图腾的支配，往往比听上帝的话更容易些。

在"做人的摇摆性 "一节里，赫舍尔说："创造并没有消除荒谬和虚无。到处都可以看到深黑一团，充满荒谬的深渊近在咫尺。脚下的路不只一条，我们被迫自由——我们违反自己的意志而自由——并敢于去选择，几乎不知道如何选择和为什么要选择。我们的失败像镁光灯一样沿途闪烁，正确的东西却隐藏在暗处。在整个存在的领域里，我们是少数，凭着适应的才能，我们经常绞尽脑汁加入多数。"[2]

人既与有机界的其它部分相联系，也与上帝精神的永恒流溢相联系。作为存在领域中的少数，人处在上帝和野兽之间的某一点上。人不能孤立地生活，他必须同二者

1 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 70 页，"做人的摇摆性"。

2 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 127 页。

当中的任何一个建立联系[1]。我们的实存在兽性和神性之间摇摆，在高于人性和次于人性的事物之间摇摆。我们总是处在死亡的过程中，但我们也与上帝同时存在。人处于不停的摇摆和升降的状态。促使宗教产生的原因，不是出于理智上的好奇，而是“我们被要求”这一事实和经验。要么回答，要么拒绝回答，这就是我们面临的选择。

1 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 70 页，“做人的摇摆性”。

比较视野下的"东吴"法律人群体研究（1915-1952）

马光霞（上海应用技术大学）

摘要：东吴法学院是中国近代法学教育史上的一座丰碑，它重视英美法和比较法的特色教学，培养了一批近代杰出的法律人。"东吴"法律人群体的形成有着多种因素，既有东吴自身的原因，也有上海地方的原因，还有当时国家的因素等。

关键词：兰金、刘伯穆、吴经熊、盛振为、杨兆龙

引子

在饶海蒂（Heidi A.Ross）的笔下曾记述过这样一个为争取妇女权利而为自己选择职业的故事：

1920 年从中西女塾毕业的一位杰出女性，曾为上中西女塾而与其父亲争斗过…"我说我将要去斗争。我的姐姐结婚了，她丈夫用她的钱在外面养了三个女人。…我妹妹属于那个旧时代，无论她想什么都不是我想的——她甚至想要给我缠足。她自己缠足，觉得好看，就想说服我，我说不。当我长大了，我就去当一名律师，为争取妇女的权力而斗争。但是我那个时代的妇女地位都很低下，远远低于男子，法学院也不接受女学生。所以我就在中西女塾教数学——我母校最难的一门课。我等了长长的九年时间，直到听说东吴法学院对女性开放。我对自己说'我要像男孩子证明：我比你们还聪明，我要打败你们，因为你们认为男人比女人优秀，我要向你们证明妇女比男人优秀'"。[1]

在艾莉森·W·康纳（Alison W. Conner）的笔下则接续了一个这样的故事：

通常在东吴法学院的教师群体中，很少有女性，但 40 年代后期，法学院也开始聘用本校的女毕业生。1947 年，教师中有 5 位女性，4 人是东吴法学院的毕业生，但 5

[1] Heidi A.Ross, "Cradle of Female Talent' :The McTyeire Home and school for Girls,1892-1937", Daniel Bays edited, *Christianity in China : Form the Eighteenth Century to the Present*. Califorrnia:Stanford University Press,1996, p.220.

人中，只有 2 人讲授法律，即程秀玲[1]（Cellia Sieu-ling Zung，1934 年）和谭明德（Grace M.T.Tan）。程秀玲先后于 1938 年和 1939 年获得哥伦比亚大学的文学士和文学硕士学位，而且据她的同学讲，她可能是东吴法学院最知名的女毕业生，这部分是由于她所获得的众多学位和她兴趣的广博（除她在上海从事律师业外，她还在上海卓越的 McTyeire 女子学校讲数学，后来又在美国的大学讲中国戏剧）。[2]

饶海蒂笔下的陈修龄在美国监理会所办的中西女塾毕业后等了九年，就是梦想能够上东吴法学院，将来做律师；而艾莉森笔下的陈修龄则为饶海蒂做了完美的注脚，她不仅做了律师，还有众多兼职，不仅在中国的大学课堂内教法律，还在国外的大学课堂内教戏剧，真的比较优秀。透过陈修龄的故事，让笔者最感兴趣的是东吴法学院[3] 为何让人情有独钟？它又如何助力并成就了像陈修龄这样的一群人？学界对于中国近代史上"东吴"法律人的群体生成及发展变化的整体研究着墨不多，本文拟对此做一探究。

一、国家、地方、教会场域中的东吴法学院

东吴法学院[4]是美国监理会传教士兰金于 1915 年在上海所创，是"美国在中国创办的唯一的法科学院"[5]，在其存续的 37 间，历经北洋政府（1915-1928）、南京国民政府（1929-1949）和中华人民共和国政府（1949-1952）三届当局政府，兰金（1915-1920）、刘伯穆（W. W. Blame）（1920-1927）、吴经熊（1927-1937）、盛振为及鄂森等（1937-1949）以及杨兆龙（1950-1952）等五届学校掌门人，被誉

[1] 笔者在《私立东吴大学东吴大学法学院一览》（1936 年秋至 1937 年夏）的《历届毕业生名录》中找到了第十七届毕业生（1934）程修龄的名字，在 1935 年研究所一年级的肄业学生名录中也找到了陈修龄，当时正在读硕士一年级，安徽安庆人。

[2] 艾莉森·W·康纳：《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译，《比较法研究》，1996 年第 2 期，第 198 页。

[3] 学界对东吴法学院的教管研究着墨颇多，既有人物研究，如关于罗炳吉（李洋）、吴经熊（孙伟、林海）、盛振为（盛芸）、孙晓楼（孙桂华）、倪征燠（林海）、费青（白晟）、鄂森（沈伟）等，也有对其特色教学如英美法学教育（何勤华等）、比较法教育（沈伟）、研究生教育（孙伟、王国平）等的研究，还有教学管理研究（孙伟、高积顺）、法学教育与法律职业的研究（冯勇、郭萍），亦有比较研究，如以南东吴、北朝阳为例（张小虎）、以东吴、燕京、震旦为例（侯强）等；也有整体研究（艾莉森·W·康纳），以及人物整体（毛剑杰）。

[4] 东吴法学院在不同的时期有不同的名词，1915-1927 年为东吴大学法科，1927 年改称东吴大学法律学院。1935 年国民政府教育部训令东吴大学法律学院更名为东吴大学法学院。

[5] 《私立东吴大学法学院历史考证书》，上海档案馆藏，档号：Q245，缩微。

为“华南第一流的而且是最著名的法学院”[1]。学校的特色教育还让该校享有“中国唯一的英美法系的法科学校”[2]之称，和“北朝阳、南东吴”之名，其图书馆藏书之多有“远东最佳图书馆之一”的美誉，1930 年该校发展成为中国教会大学所主办的最大的一所专科学院[3]。学校对司法人才的培养也有“中国近代法律家的摇篮”的美誉[4]，从学校走出了吴经熊、盛振为、丘汉平、孙晓楼、王伯琦、杨兆龙、李浩培、倪征燠、潘汉典等法学名宿，代表了一代法律人的最高成就。

东吴法学院的成立，用其学生的话来说是创建于一次“心血来潮”[5]，但其偶然的背后却有着必然的成分，即有适宜其生长的土壤条件，主要表现在：

1、当时国家及社会的需要

辛亥革命后，兰金认识到“中国注定要有一个现代的政府。现代政府顺利建成和运作的前提之一是强有力的司法。社会要求学校培养大量合格的法律人才来担任司法职务，来组织律师行业，建立现代意义上的法庭。”[6]因此，1915 年法科的办学章程中开宗明义，“夫处于民主立宪时代，最为急务者莫若设立法律学校，养成法律人才，以助司法之设施。东吴大学深知此事之重要，爰在上海设立法律科，以备有志法学者知所问津焉。”[7]

2、上海司法机构及其法律人圈子的存在

1843 年开埠后的上海飞速发展成为一个东方大都市。1845 年租界设立后，随着外国人及其外国机构的大量来华，外国的法律制度也来到上海。由于领事裁判权的存在，各国亦纷纷在租界内建立领事法庭，按照自己的法律制度来处理法律事务。如公共租界就有 13 个国家先后设立领事法庭，此地还有英美两国的驻华法院（美国的驻华法院

[1]艾莉森·W·康纳：《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译，《比较法研究》，1996 年第 2 期，第 186 页。
[2] 《私立东吴大学法学院历史考证书》，上海档案馆藏，档号：Q245，缩微。
[3] [美]杰西·格·卢茨：《中国教会大学史（1850-1950）》，曾钜生译，杭州：浙江教育出版社，1987 年，第 171 页。
[4] 孙伟：《吴经熊与东吴大学》，《华东政法大学学报》，2008 年第 1 期，第 145 页。
[5]艾莉森·W·康纳：《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译，《比较法研究》，1996 年第 2 期，第 210 页。
[6]王国平：《博习天赐庄——东吴大学》，石家庄：河北教育出版社，2003 年，第 53 页。
[7] 东吴大学法律科章程，苏州大学档案馆藏，档号：3-154（永），转引自孙伟，高积顺：《近代中国一流法学院管理之研究》，《苏州大学学报（哲学社会科学）》，2010 年第 1 期，第 116 页。

创设于1906年，由职业律师专家代替领事裁判[1]）、会审公廨（公共租界和法租界）以及受理公共租界工部局为被告的领事公堂[2]。而且，辛亥革命前后，美英联合侵占了专门审理“华洋案件”的“会审公廨”，审理租界内的各种案件。因为“工商繁盛，狱讼滋多”[3]，仅用英美的律师已无法应付，所以培养一批贯通英美法律，同外国律师一样出庭“会审公廨”就成为一种急需。[4]

此时的上海也已逐步形成了一个以外国人为主的法律人圈子。约在 19 世纪 60 年代，上海就开始有外国律师在租界进行活动，至 1914 年，公共租界会审公廨要求所有希望在公堂从事法律事务的律师去登记注册，最早签名的 40 人中有外籍教师 37 人，分别为英国15人，美国人7人、法国人4人、日本人4人、德国人3人、奥、意、比、夏威夷各 1 人，这其中还有 3 位中国人，他们是在国外取得律师资格后回到上海从事法律业务的。[5]他们这群人的收入是非常可观的，如1899年工部局法律顾问的年薪就已增至2500两，另外还发给出庭薪金。[6]不仅如此，上海还有一些正在工作却想要继续深造来改变命运的一些大学毕业生或其他有类似渴望的人，在“听闻已经负有盛名的东吴大学在上海开办法科，而且适合他们的时间”[7]之时，自然求之不得。

从法学教育看，自洋务运动时期丁韪良译著《万国公法》到 1906 年第一所法律专门学堂——京师法律学堂成立，中国的法学教育逐步走入正轨。进入民国，上海的教会大学中震旦大学已设立了法学科，该校以法国法为教学基础，教师多由在沪执业的法国律师担任，分预科 2 年，法律专科 3 年[8]。而此时的公共租界却缺少这样的以英美法为基础的质量较高的法科学校。

此地另一所富有盛名的圣约翰大学则因为东吴大学法科的创立而放弃了建立法学院的计划，因为他们认为在上海另设一所同样的法学院已无必要。[9]上世纪20年代，圣

[1] 艾莉森·W·康纳:《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译，《比较法研究》，1996年第2期，第187页。
[2] 李洋:《罗炳吉与东吴大学法学院》,《华东政法大学学报》，2014年第6期，第148页。
[3]《私立东吴法学院一览》，中华民国二十五年秋至二十六年夏，第11页。
[4]《私立东吴大学法学院历史考证书》，上海档案馆藏，档号：Q245，缩微。
[5] 姚之鹤:，《华洋商诉讼案例汇编》，上海：商务印书馆，1915年，第790页。
[6] 《工部局董事会记录》第14册，上海：上海古籍出版社，2001年，第465页。
[7]卤厂:《东吴大学法律学院的今昔》,《新社会半月刊》，第7卷第9期，第267页。
[8] 侯强:《民国教会大学法律教育的生长及其影响》,《宁夏社会科学》，2012年第2期，第15页。
[9] Xu Xiaoguang, *A Southern Methodist Mission to China : Soochow University,* Ph.D. diss., Middle Tennessee

约翰的校当局提议与东吴大学在沪合办一所法学院，但这个计划从未得到落实，而东吴继续自办其法学院。[1]

由上可以看出，上海多种司法机构、多元法律文化、职业法律人才以及潜在学生的存在为东吴法学院的创办提供了丰厚的土壤及发展的契机；震旦大学法律科的存在，似又为东吴大学法科的设立提供了样本。

3、监理会的因素

美国监理会在近代来华差会中并不是一个大差会，在文教事业方面却取得了较为辉煌的成就。在西方法学的传播和法律人才的培养方面，监理会也早有涉及并列为计划。如林乐知曾以其主编的《教会新报》，尤其是其后的《万国公报》为媒介介绍西方的法学知识。如林乐知在 1875 年在《万国公报》上就曾发表了一篇长文《译民主国与各国章程及公议堂解》，并特别以英美宪法为例，介绍了三权分立制及其欧美的君主立宪制和民主共和制的不同。[2]

从教育看，民国时期东吴三级教育体系的形成，标志着监理会在华教育事业进入网络化系统管理的轨道。1901 年 3 月 8 日东吴大学正式开办， 6 月 14 日东吴大学在美国田纳西州注册，纲领规定大学将会有 7 所学院组成：神学院、文理学院、师范学院、法学院、医学院、药学院和工程学院。[3]

其实，在监理会关于东吴大学的未来发展构想中，既有“建一所包括文学、神学和医学系在内的大学，其他各系以后加添”[4]的内容，也有“制定一个包括在苏州的大学、其他各中心中学及其小学在内的未来教会教育事业发展的计划”[5]的内容，因此监理会教育事业在进入民国时期以后主要朝着这两个方向展开。

Statae University ,1993, p.103.

[1]艾莉森·W·康纳：《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译，《比较法研究》，1996 年第 2 期，第 186 页。

[2] [美]贝奈特：《传教士新闻工作者在中国》，金英译，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，第 165-166 页。

[3] Xu Xiaoguang, *A Southern Methodist Mission to China : Soochow University,* Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993,p p.60-65.

[4] W. B. Nance, *Soochow University*. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.66.

[5] Ibid., p.19.

通过下表也可清楚地体现出东吴大学的动态发展轨迹:

<table>
<tr><td>时间
学生数</td><td>1916 年</td><td>1917 年</td><td colspan="2">1920</td><td colspan="2">备注
（建立时间）</td></tr>
<tr><td>正科（文理）</td><td>77</td><td>75</td><td colspan="2">138</td><td colspan="2">1901</td></tr>
<tr><td>法律学校</td><td>15</td><td>26</td><td colspan="2">30</td><td colspan="2">1915</td></tr>
<tr><td>圣经学校</td><td>45</td><td>33</td><td colspan="2">28</td><td colspan="2">1914</td></tr>
<tr><td>吴语科</td><td></td><td></td><td colspan="2">23</td><td colspan="2">1919</td></tr>
<tr><td>一中（与东吴大学共处一个校园）</td><td>110</td><td>341</td><td>320</td><td rowspan="3">604</td><td>1917
（改）</td><td rowspan="3">附属中学</td></tr>
<tr><td>二中（原中西书院校舍）</td><td></td><td></td><td>136</td><td>1915
（改）</td></tr>
<tr><td>三中（原湖州海岛中学）</td><td></td><td>127</td><td>148</td><td>1915
（改）</td></tr>
<tr><td>附属小学</td><td>约 850</td><td>927</td><td colspan="2" rowspan="2">1300</td><td colspan="2" rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>惠寒小学</td><td>92</td><td>84</td></tr>
<tr><td>总数</td><td>1704</td><td>1753</td><td colspan="4">2100</td></tr>
</table>

（《监理公会第 31 次中华年会记录》，1916 年，第 54 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-30；《监理公会第 32 次中华年会记录》，1917 年，第 51、55 页，档号：U107-0-31；《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 54 页，档号：U107-0-34。）

法科的成立源于一次契机。1915 年监理会传教士、当时任东吴大学政治学教授的兰金调任东吴大学附属第二中学的校长，并被许可在不牵涉东吴大学经费的情况下可以自由探索其他可行的项目[1]。到上海后不久，如世人所言，作为律师的他看见"工商诉讼之繁，法院之简陋、官吏之肤浅、英法大律师之神气、中国当事人之苦恼，便感觉新式法律教育的亟需"，于是设法创办法律学校，"以尽他传道法律家的责任，希望造

[1] W. B. Nance, *Soochow University*. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.71.

就确信教义的法律家，改良中国的制度，解除社会的苦痛。"[1]1915 年，兰金曾在年议会上兴奋地报告过此事：

"监理公会中华年会诸道长钧鉴，东吴大学法律专科竟于本年九月三日赖诸君子之辅助安然开幕矣。其教员讲员详皆系义务性质，并无报偿者也。第一班学生 8 人，此外另有请求来上圣经科者一人，临书执笔想见前途远大，不禁欣然雀跃，故乐为诸道长述之此报"。[2]

综上所述，国家的需要、地方的缺口以及监理会的蓝图为东吴法学院的成长提供了一个宽阔的空间场域和生存土壤。

二、亦法亦道，艰难维系："文化初遇"时的东吴法学院师生群体（1915-1920）

作为一种外来的西方法律文化，尽管有适合的生存土壤，但如果没有参与人的管理和互动的双方，依然是难以生长的。

为迎合"文化相遇"中的师生双方，作为教务长的兰金在创校之初还是采取了一些较合为有效的管理措施，如：首创了如适合教师和学生时间的半日制教学方式；组建了优质的兼职教授团队[3]，教授人数远超学生人数；对于课程内容，在开学之初，教员们就达成了以比较法教育为办学方针的共识[4]，兰金曾解释说法学院的目的是让学生得到英美法、罗马法和希伯来法等三个法系中的训练，让学生通过比较并获取一般的法律原则，另外课程也会强调中国法系，但这个目标在最初的几年没有实现；[5]学校还设定了严格的入学条件，规定必须具备修满两年大学课程（且要具备运用英语和官话的能力），并规定学制三年。

---

[1] 亶厂：《东吴大学法律学院的今昔》，《新社会半月刊》，第 7 卷第 9 期，第 266 页。
[2]《监理公会中华年会第 30 次记录》，1915 年，第 44~45 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-55-97。
[3]除兰金外，还有柏思德（A.Bassett，法律博士，前美国驻华法庭检事长）、华射普（Grawford.M.Bishop，法律学士、美国驻上海副领事）、德惟士（James B.Davis，法律学士，美国驻上海礼明大律师馆律师）、礼明（Wm.S.Fleming，美国驻上海礼明大律师馆律师）、佑尼干（T.R.Jernigan，美国前任驻华总领事）、罗炳吉（Charles S.Lobingier，法律硕士，美国驻华按察使）、罗礼士（Joseph.W.Rice，美国德克萨斯律师会会员）、罗思尔（Earl B.Rose，法律学士，代理美国驻华法庭检事长）、王宠惠（法律博士）、黄添福（T.H.Franking,法律学士，美国驻上海大律师）等 10 位教授。参见：杨大春：《中国英美法学教育的摇篮：东吴法学院院史研究》，http://law.suda.edu.cn/19/16/c1050a6422/page.htm。
[4] 罗炳吉就曾建议该校英文名为 The Comparative Law School of China。
[5] Xu Xiaoguang, *A Southern Methodist Mission to China : Soochow University,* Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, p.102.

由于教会的性质，所以从 1915 年第一学年开设的课程看，除了英美法外，宗教训练是列为必修课的，学生遇礼拜天必须到教堂做一次礼拜，否则以缺课论。[1]兰金对此也曾说过："我们的目的是，藉上帝之助竭力培养信奉基督教的男女，培养信奉基督教的律师"[2]。此时期所聘教授大多来自美国，所以美国特色显著，如授课内容多以英文教授，英美法为主，招生条件亦仿照美国法学院的做法。

对于学校的发展，1918 年的年议会记录有如下记载：

本专科在本年暑假时得首班毕业生7人，兹将姓名列下：马润卿、陈洪（陈叔耘）、杜秋生、陈邦亮、王士洲、陆驄祖、张籥云，而马润卿为群曹冠。上学年有通科生 27 人，选课生 4 人，本学年开始有三年级生 4 人，二年级生 11 人，一年级生 6 人选科，共 27 人。有信道者 9 人，至本专科学生，对于圣道均有肯乐意研究，近又自行组织青年会一辩论会，将来获益定非浅显。至教员中担任义务教授者，其热度仍不减往年，经济一项自 1917 年 2 月至 1918 年 6 月止共收入 4326.06，支出 4333.55，出入相抵不敷 7.49。[3]

从资料看，学校的经费主要来自学费，随着毕业生的不断增多，学生也开始用不同的方式来表达对母校的感情，有的直接以赠送的方式，如"前在本校的学生高阳君，每月赠洋 5 元，至今已有二年有余了；本校毕业生杨绍彭君，每月赠洋 5 元；本校毕业生笪耀先君赠美金 2 元"[4]。有的，直接反哺学校，如自 1918 至 1920 年三届毕业生，共 17 人[5]， 其中就有毕业后留学美国密歇根大学并获法学博士的有王传壁、吴经熊、陈霆锐及陆鼎揆，[6]回国后的他们开始在母校任教，并以多种方式参与学校的活动。

总体来说，此时期北京政府的国家权力对该校的影响并不大，学校的主要阻力是来自监理会内部。一是与东吴大学的关系：由于兰金与东吴大学管理层在宗教问题上有矛盾，东吴大学对该校是基本上放任的，"不牵涉学校任何经费"，只恩准将借用东吴

[1] 谢松三：《回忆东吴法学院》，上海市政协文史资料委员汇编：《上海文史资料存稿汇编 教科文卫》，上海古籍出版社，2001 年，第 58 页。
[2] 查尔斯·兰金致盛振为院长信（1949.3.12），上海档案馆，Q245-399.
[3] 监理公会第 33 次中华年会记录，1918 年，上海档案馆藏，档号：U107-0-32，第 59 页。
[4]《中华监理公会第 35 次年会记录》，1920 年，第 61 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。
[5] 1919 毕业生为王传壁、陈三立，1920 年是吴经熊、陈霆锐、陆鼎揆、张涤尘、笪耀先、杨绍彭、钟镇、马景行。参见《私立东吴大学东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 67 页
[6] 陈霆锐·中国律师博物馆，http://www.china-lawyer.com.cn/chanpxx_6.htm。

二中的校舍；二是与教会：1915 年该校成立是得到当地教会恩准、美国教会恩准试办一年的，此后兰金坚持了六年比较艰难的“一年一度的申请试办”。[1]双方博弈的结果是兰金于 1920 年辞职返美，东吴法科由东吴大学校董会统一管理，并聘刘伯穆为教务长。

三、亦中亦西，平稳前行：“文化交汇”时的东吴法学院师生群体（1920-1927）

经历了“文化初遇”的调试后，刘伯穆任教务长时期（1920-1927），学校在原来的基础上，逐步增多了中国元素，在一定程度上，避免了当时的冲突，促成了中西法律文化的交汇。

在编制制度上，开始了预科（1923）、本科和硕士（1926）的分科教学；学校为表彰对学校做出过较大贡献的罗炳吉（1923）和董康、王宠惠（1924）等人还分别授予荣誉博士学位。1927-1928 年起开始从中学招生，但在正规法律课程学习之前，他们要先完成二或三年的法律预科课程学习，如果在文理学院读完三年预科[2]，再读完三年法科后，毕业时可获文学和法学双学士学位[3]。

在教授阵容上，在保持优质的基础上，改变了过去以兼职外教为主的教授团队状况，开始设法扩大专职教师队伍并聘用中国教师，尤其是聘用留学归来的本校学子充实教师队伍。1921 年后刘伯穆感觉专任教师的缺乏，乃增聘陈霆锐（1922）、吴经熊（1924）和萨赉德（Sellett）为教授[4]。陈霆锐和吴经熊都是本校第三届（1920）毕业生、1921 年密歇根大学[5]法学博士毕业[6]。

在课程内容上，主要有两项较大改革：一是改变过去一贯以英美法为主的教学内容，“1924 年蒙教育部批准试办之后，又加添中国法科目，增聘中国法教授，于是开始本国法和英美法并重”[7]；二是在刘伯穆返美、萨赉德代理教务长时，他把一些教

---

[1] 同上，第 267 页。
[2] 参照美国最新的法学入学要求。
[3] W. B. Nance, *Soochow University*. New York: United Board for Christian Colleges in China, 1956, p.73-74.
[4]王诚培：《介绍东吴法学院》，《读书通讯》，1946 年，第 116 期，第 15 页。
[5] 在当时凡持有东吴大学法学院毕业文凭的学者到密歇根法学院进修，读完一年课程，通过一篇毕业论文，可获得该大学的法学博士学位。此外，诸如西北大学、哈佛大学、耶鲁大学、芝加哥大学、斯坦福大学、纽约大学、哥伦比亚大学均与东吴大学法学院有类似的合作。引自：倪征燠：《淡泊从容莅海牙》，法律出版社，第 20 页。
[6] 何勤华等，《东吴大学法学院的英美法教育》，《苏州大学学报·法学版》，2015 年第 3 期，第 26-27 页。
[7] 王诚培：《介绍东吴法学院》，《读书通讯》，1946 年，第 116 期，第 15 页。

科书（Textbooks）改用英美的案例 Casebooks[1]，将过去的教课书式教学改为案例教学，之后大多数英美法律课程教学都采取这种方式，如 1925 年一年级的课程中就有四门运用案例教学法[2]。

在教学方法上，课堂理论学习与实践操作训练相结合。如刘伯穆在周六晚组织了一个实习法庭（型式法庭），每二星期开庭一次，令高级生轮流实习[3]，由学生扮演律师、陪审员和证人，外面的律师法官和学校的老师充当法官，轮流演练三套法律程序——中国法庭（用汉语）、混合法庭（中英互译）、英美法庭（用英语）[4]。

在校园文化上，无论是在制度文化、物质文化还是精神文化上，学校都加强了建设。如在制度上，除严格的入学条件外，校规也非常严格，如实行淘汰制，如 1927 年毕业的孙晓楼曾回忆说："我以前在东吴法律学院读书的时候，在第一年入学时，同班同学达 84 人，嗣后因功课的严格，逐渐地淘汰和减少，到最后只有 28 人毕业"。[5]

在物质文化上，学校不仅有了属于自己的校舍，还建成了一座图书馆，为学生的生活学习提高了极大的方便。1924 年东吴大学指定法学院搬到了上海昆山路 11A 号，至此，法学院有了自己的教室、办公室、餐厅、厨房和宿舍，宿舍和餐厅由学生自己管理，共同分担费用；1924 年图书馆也建成，很大一部分藏书是增书，共拥有 3000 册英文书籍和 1000 册中文书籍。[6]

在精神文化上，学生组建了各种社团组织。如在东吴法学院曾先后产生过基督教青年会、辩论社、学生会（五四运动时成立）、特刊社、法律哲学社、东吴剧社、同乡会等多种学生组织，[7] 20 年代初，学生还作为代表定期参加上海学生联合会，1921 年，蒋保釐（22 届）担任了学生联合会的主席[8]。1922 年学校还成立了校友会，

---

[1] 王诚培:《介绍东吴法学院》,《读书通讯》, 1946 年，第 116 期，第 15 页。
[2] 何勤华等,《东吴大学法学院的英美法教育》,《苏州大学学报·法学版》, 2015 年第 3 期，第 22 页。
[3]《中华监理会五十週年纪念刊》，耶鲁大学图书馆藏，第 33 页。
[4] 文乃时:《东吴大学》，王国平，杨木武译，珠海：珠海出版社，1999 年，第 74 页。
[5] 孙晓楼:《法律教育》，北京：中国政法大学出版社，1997 年，第 83 页，转引自侯强:《民国教会大学法律教育的生长及其影响》,《宁夏社会科学》, 2012 年第 2 期，第 17 页。
[6] 文乃时:《东吴大学》，王国平，杨木武译，珠海：珠海出版社，1999 年，第 76 页。
[7] 杨大春：《中国英美法学教育的摇篮：东吴法学院院史研究》，http://law.suda.edu.cn/19/15/c1050a6421/page.htm。
[8] 艾莉森·W·康纳:《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译,《比较法研究》, 1996 年第 2 期,

承担着为奖学金筹资的任务。[1]

学生会是东吴法学院最大的学生组织，为加强法学研究，曾积极组织并参与撰文办报。监理会向来由办报传统[2]，东吴法学院师生亦继承传统，他们所办的主要有两本刊物杂志。一本是师生合办的"法学杂志"[3]，一本是纯学生的刊物中"东吴法学院年刊"（东吴法声）[4]。中英文法学杂志于 1922 年开始以季刊形式开始发行，刘伯穆曾写道："发行杂志的方针可以概括为以下三重含义：第一，将国外法律原理介绍到中国，并使外国了解中国的法律原理；第二，推进中外法律原理的比较研究；第三，在中国广泛传播这些法律原理知识，为中国法律的改革做准备。罗炳吉法官曾经在美国的法律刊物上指出，中国法律专刊掀开了中国法律文献的新篇章"。[5]

在一些重要的政治运动中，教师以身作则，学生会亦积极组织同学参加并发挥力量，如在五卅运动[6]、收回治外法权[7]及教育权等运动中，都有东吴法学院师生出色的表现。《兴华》曾有如下记载：

"该校学生会即着意于收回教育权运动，已得校董事会圆满答复，并请吴经熊博士为院长，盛振为博士为教务长，气象一新，学生会认为认此举极有庆祝价值，因

第 197 页。

[1] 文乃时：《东吴大学》，王国平，杨木武译，珠海：珠海出版社，1999 年，第 76 页。

[2] 除林乐知外，东吴大学亦在 1903 年创办了我国第一份校报，1906 年创办了我国第一份大学校报《东吴月刊》。

[3] 中英文合刊的"法学季刊"从第五卷起（1931 年）分开出版，中文刊物名称为法学杂志，年出六册为一卷，英文刊物仍名法学季刊（The China Law Review），年出四册为一卷，而且还为提倡学术，增进国内学子研究法学的兴趣，特设有国内绅商学界捐助的法学征文奖金项目，每年举行一次。参见《私立东吴大学东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 42-43 页。

[4]王诚培：《介绍东吴法学院》，《读书通讯》，1946 年，第 116 期，第 16 页。

[5] 文乃时：《东吴大学》，王国平，杨木武译，珠海：珠海出版社，1999 年，第 75 页。

[6] 东吴法科学生会组织了法律讨论委员会，由端木恺、王耀堂（1926 届）等十四人组成，孙祖基（1926 届）参加了上海学生联合会，并任上海学联法律委员会委员长。东吴学生会深入现场、医院，走访群众、伤员，搜集英日侵略者的杀人证据，调查案件事实，揭露帝国主义分子侵凌我主权，残害我民众的暴行。经过细致地调查走访，东吴法科学生会编制完成《"五卅"惨案受伤调查表》和《"五卅"惨案死亡调查表》，得出英日军警枪杀中国工人，"弹由背部射入"的结论，进而编辑出版了《"五卅"血案实录》一书，书中除文字记录外，还有巡捕开枪以及死伤者照片六、七十幅，并附有中外证人证词的手稿，出版后受到社会各界的重视。东吴法科学生会还向东吴的教师、在上海执业的著名律师校友作宣传说明，组织他们成立义务律师委员会，为在运动中遭帝国主义势力逮捕的爱国学生、工商界人士作辩护。著名校友陈霆锐为"五卅事件，曾极力奔走，替被捕学生辩护，厥后对于收回会审公廨、取消领事裁判权之运动，倡导尤力。"参见：杨大春：《中国英美法学教育的摇篮：东吴法学院院史研究》，http://law.suda.edu.cn/19/15/c1050a6421/page.htm。

[7]陈霆锐曾在报纸上发表社论呼吁收回治外法权，1925 年 4 月，陈霆锐与董康还以上海律师公会代表身份赴南京向督军孙传芳请愿。

而举行庆祝大会，敦请王宠惠博士（曾在该校得有荣誉法学博士学位）、郑毓秀博士（中国第一位女律师）及美国哈佛大学教授郝德孙博士（世界著名国际法学者）做学术演讲，此外并备各种游艺，如跳舞京剧等以助余兴。"[1]

该案例说明学生们在与校董事会的博弈中，董事会作出了妥协。虽然任命了本土校长，但对于学校的宗教性质，杨永清依然坚持"应该保持学校的基督教性质"，既坚持继续维持与母会的联系，接受其领导，也服从中国政府的领导，但也强调学校应该发展自己的个性。[2]

20 世纪 20 年的中国，时局动荡不安。受 1922-1926 年非基运动和收回教育权运动的影响，北洋政府于 1925 年 1 1 月 16 日宣布所有的中国教会学校必须向中国政府注册之时，1925 年底，东吴大学法科，作为一个独立的教育单位，以中国比较法学院的名义率先向北洋政府注册，结果每一名东吴大学法学院的毕业生都能够获得政府许可的官方毕业文凭，而不用再进行额外的考试。另外，东吴大学校董会还决定从 1926 年秋季开学后，所有的宗教必修课程将改为选修课，礼拜仪式也改由学生自愿参加，这是向中国政府注册的最重要的一步。[3]这说明，与政府博弈的过程中，东吴法学院向政府作出了妥协。

四、亦东亦西，携手共进：身份认同时期的东吴法律人群体（1927-1949）

1927 年 12 月，杨永清就任东吴大学校长，江长川就任董事会主席，标志着东吴大学开始了一个由中国人自己管理的新时代的开始。

董事会董事	籍贯	简介
江长川	江苏	中华监理会理事会会长
葛莱恩	美国	前本大学校长现在美国总布道会驻华经理兼会计员
胡贻穀	江苏	上海中央银行秘书

[1] 《东吴法学院之庆祝会：庆祝收回教育权成功》，《兴华》，1927 年第 24 卷，第 14 期，第 31 页。
[2] Xu Xiaoguang, *A Southern Methodist Mission to China : Soochow University,* dissertation of Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.105-111.
[3] Xu Xiaoguang, *A Southern Methodist Mission to China : Soochow University,* Ph.D. diss., Middle Tennessee Statae University ,1993, pp.155-156.

安迪生	美国	中华监理会理事会执行干事
贝祖诒	江苏	上海中国银行经理
孔祥熙	山西	行政院副院长兼财政部部长
霍约翰	美国	中华监理公会上海教区长
沈体兰	江苏	上海麦伦中学校长
鲍乃德	美国	全国青年协会副总干事
曹云祥	江苏	前北平清华大学校长
高阳[1]	江苏	江苏省立教育学院院长
殷罗德	美国	前苏州景海女学校校长
李中道[2]	江苏	现在上海执行律师职务
徐可陞	浙江	上海肇泰保险公司经理

（资料来源：《私立东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 4 页）

1927 年吴经熊被董事会任命为院长之后，着手进行学校改革，因而学校发展迅速。

吴（吴经熊）盛（盛振为）二君接任后，力图振作，扩充预科，聘胡适、林语堂、徐志摩、陈布雷、潘光旦及德国女博士翁刚夫人等为该科教授，于是学生激增。十八年夏，因校舍不敷，将预科迁并苏州文理学院。[3]

1929 年将法预科转至东吴大学，上海部分也作了相应调整，且成就斐然：

日校部，学制四年，以高中毕业为最低入学资格；夜校部，学制五年，入学条件

[1] 高阳（1892-1943）：江苏无锡人，自东吴大学法学院毕业后赴美国康乃尔大学攻读法制经济并获硕士学位。回国后历任暨南大学教授、江苏省立教育学院院长、广西大学校长之职。1920 年毁家兴学，创办私立无锡中学。他倡导并实践的民众教育，与晏阳初的平民教育、陶行知的生活教育、梁漱溟的乡村教育并称中国近代教育的四大思潮。

[2]李中道：东吴大学法学院毕业生，在美国获法学博士，曾在东吴法学院任过法学教授，是上海的著名律师。东吴大学校园内的维格堂就是当年李中道先生和他的弟弟李中庸先生卖去上海的房产捐资建造以纪念他们的父亲李维格先生的。

[3] 周承恩，《中华监理公会教育工作》，《中华监理公会年议会五十周年纪念刊》，第 33 页，档号 U107-0-28-31 上海档案馆藏。

同日校；研究部，学制三年，须大学法律系毕业，并获法学士学位者方可入学。同时增设会计等课程，并加强师资力量，延聘胡适、林语堂等出任法预科教师。随着东吴法学院声誉日隆，入学人数直线上升。1930-1931 年度，在校学生达 594 人，而同期苏州东吴大学却仅有学生 450 人，其中还包括 186 名法预科学生。1935 年春，国民政府教育部批令更改校名为东吴大学法学院，并特准可授法学硕士学位，为当时国内仅有的两所得授此学位的法学院之一。[1]

由上看出，东吴法学院在换由中国人管理后，持续发展。其实无论是董事会的高阳、李中道，还是吴经熊、盛振为，包括后来的学校管理者孙晓楼、杨兆龙、鄂森、费青等[2]，都是从东吴法学院成长起来的东吴法律人，他们亦东亦西，都有留洋经历，代表了一代法律人的高度。学校自费为主的特点决定了学校与学生之间命运共同体的性质，法学院学子们因着母校的情节，无论是在校内还是在校外，无论是在和平时期还是战争时期，都没忘记自己的身份，想方设法助力学校的发展。

立案后的东吴法学院教育权被收回，在教育方针、课程内容、教学语言、学制时间等较多方面受到了政府的管控；就上海来说，1927 年公共租界的会审公廨被撤销，司法权也逐渐被收回，1941 年太平洋战争后，公共租界也被日占领；而此时期的东吴大学董事会也加强了对法学院的管理。在与这诸多因素的博弈过程中，东吴法学院是如何在其学子们的助力下推动并维系了学校的发展的呢？

从掌门人群体的层面看，一方面服从政府，及时调整管理策略。如 1929 年东吴大学法学院向南京国民政府教育部立案，获得当局政府的认可的条件之一是要遵守中国政府的教育方针。因此，学校将原来主要局限在为英美等国的在华利益服务改为面向整个司法界，为中国司法改造输送人才；在课程内容上加重了中国法律和其它大陆法系国家的法律介绍与研究；[3]在教学语言上，到 1930 年，东吴法学院课程概

[1] 阮仁泽 高振农:《上海宗教史》，上海人民出版社，1992 年 7 月，第 937 页。
[2] 吴经熊（1920 届，浙江鄞县籍，1927-1937 院长）、盛振为（1924 届，江苏上海籍，1937-1950 院长）、孙晓楼（1927 届，江苏无锡籍）、杨兆龙（1927 届，江苏金坛籍，1950-1952 院长）、鄂森（1928 届，江苏丹徒籍）、费青（1929 届，江苏吴江籍）、陈晓（1937 届硕士、广东番禺籍）。
[3] 孙伟:《吴经熊与东吴大学》，《华东政法大学学报》，2008 年第 1 期，第 150 页。

览全部所列标准的中国法、大陆法以及英美法课程都一律用中文[1]讲授。[2]另一方面，在服从国家教育方针和政策的前提下，也采取了部分变通的方法，如“1934 年国民党政府教育部令该校将夜班改为日班，校方怕改为日班后，入校学生会因之减少，因此采取敷衍办法，只将几门课程提早在下午上课。同时招收学生增办日班。从此东吴法学院日班夜班兼而有之。”[3]在政府重视工业建设，要求削减文科学生数量和规模时，学校便设法开办了会计系，以增加收入。

东吴法学院和东吴大学相互成就其名，但后期的关系可谓是“剪不断理还乱”，文乃时曾这样说过：

杨秀清校长早已感觉到法学院有自我独立发展而不考虑它作为东吴大学一部分的倾向。为了防止这种离心现象，他在法学院留有一个办公室，他还确保周泽甫的事务长位置，周先生的余生全部致力于将法学院定位在东吴大学一部分以及使东吴大学成为共和政体建设者之一的工作上。杨校长还安排文学院的哲学教授和政治学教授星期五晚上和星期六早上到法学院来上课。[4]

东吴大学对法学院的管理相对比较宽松，如 1928 年，只是将法学院的毕业典礼移往苏州东吴大学本部与文理学院合并进行，所以法学院基本上是遵令而行，如 1942 年东吴大学校董会命东吴法学院迁往内地开办，盛振为即带领师生数十人辗转福建邵武、南平等地，最后至重庆，1943 年与沪江大学之江大学组成联合法商工学院，借用社交堂，房舍开学。[5]

在长期的学习和积累中，东吴法学院的治校者们还逐渐形成了自己的法学教育观，如副教务长孙晓楼曾认为“法律教育的目的，在于训练为社会服务为国家谋利益的法律人才，这种人才，一定要有法律学问，才可以认识并改善法律，一定要有社会的常识，才可以合于时宜的运用法律，一定要有法律的道德，才有资格来执行法律；

[1]但根据盛振为的说法，大概三分之一的各国比较法课程用英语或该国语言讲授，三分之二的中国现行法课程用中文讲授。参见：艾莉森·W·康纳：《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译，《比较法研究》，1996 年第 2 期，第 190 页。
[2] 盛振为：《十九年来之东吴法学院》，《法学教育》（孙晓楼），中国政府大学出版社，1997 年，第 203 页。
[3] 《私立东吴大学法学院历史考证书》，上海档案馆藏，档号：Q245，缩微。
[4] 文乃时：《东吴大学》，王国平，杨木武译，珠海：珠海出版社，1999 年，第 79 页。
[5] 《私立东吴大学法学院历史考证书》，上海档案馆藏，档号：Q245，缩微。

法律教育家应当从这三方面着眼，来办理法律学校，从三方面着眼，来陶冶法律学生。”[1]而此时期的法学院也基本按此理念来管理该校。

在坚持法学教育特色上，杨大春认为“如北洋大学和北京大学曾致力于比较法和英美法为主体的教学，但都未能长久。能够数十年坚持以比较法研究和传播英美法的学校，在旧中国唯东吴法学院一家。仅此一点，就足以表明该校对中国法学教育的重要意义。”[2]

在社会常识的学习中，学校加强了对人文学科的重视。如聘请名师，如潘光旦、胡适、徐志摩、陈布雷、林语堂、张幼仪、陈望道、德国女博士翁刚夫人等，[3]他们的加盟在扩大了东吴法学院的社会影响的同时，也给法律专业的学生们带来了更丰富的社会知识，这不仅拓展了他们的知识视野，也优化了他们的知识结构。学校认为“一个法律家应该懂得有关各方面的知识”，所以还规定预科必修近代史、社会学、政治学、经济学、心理学和伦理学等课程。[4]。

在对法律道德的学习方面，刘伯穆曾当时的社会对法律职业缺少一种道德规范的约束，因此他认为解决低劣的道德标准问题，在于伴随法律教学的同时讲授伦理学，而且在其整个任职期间，基督教伦理学和法律伦理学被作为全体学生的必修科目。1928 年立案后，宗教课程不再是必修课，但东吴在其他的法学院几乎不讲的情况下，继续开设伦理学课程。[5]

从学生群体的层面看，他们与校方一起利用杂志社、学生会、同学会并成立法学会等校内外社团组织以及校友们，促进学校的发展和扩大学校的影响。如东吴法学院杂志社专门设立一项奖金，规定“为鼓励高深法学研究，发扬中国法系精神，特定每年举行征文奖金一次”，并登报征文，下面就是杂志上的部分征文规则：

本届奖金系上海太平洋保险公司经理周作民先生所捐助，题为《中国保险法

[1] 孙晓楼：《法律教育》，北京：中国政法大学出版社，1995 年，第 13 页。
[2] 杨大春：《中国英美法学教育的摇篮：东吴法学院院史研究》，http://law.suda.edu.cn/19/15/c1050a6421/page.htm。
[3] 《私立东吴大学东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 66 页。
[4] 艾莉森·W·康纳：《培养中国的近代法律家：东吴大学法学院》，王建译，《比较法研究》，1996 年第 2 期，第 192 页。
[5] 同上，第 195 页。

评》；字数规定：论文文字一律用浅显文言，以一万至三万字为限；奖金：第一名二百元，又奖状一纸，第二名一百元，又奖状一纸，第三名五十元；[1]

同学会的宗旨是“以法院母校荣誉及互助同学”[2]，其中有专设一项同学会奖学金[3]。法学会是该校“毕业同学吴经熊、陈霆锐、江一平、伍守恭、孙晓楼、薛光前、陆鼎揆诸君，鉴于训政时期行将结束，宪政即将开始，研究法学更行重要”[4]特意发起组织的。

校友同学助力学校发展在财力支持上除设奖学金[5]外，最著名的一个案例就是发起并于最短时间内[6]促成了30万元筹建图书馆[7]的捐资活动，当时的报刊曾记载如下：

沪市昆山路东吴法学院，向以研究比较法学驰誉中外，近该校行政当局，为充实中西法上研究之资料起见，由校友董康、何士桢、陈霆锐、江一平、杨永清、吴经熊等数十人发起筹建大规模之法学图书馆，党国名流，孙科、汪精卫、居正、于右任、戴季陶、蔡元培、吴稚晖、孔祥熙、吴铁城等列名赞助。刻已开始募捐，定为三十万万。该馆规模宏大，落成有日，将为东方第一法律图书馆云。[8]

即便是在抗战时期，东吴学子们也依然因着母校情节，为母校助力，如 1942 年，留沪师生还有200余人，他们由于爱国热情，绝不肯入汪伪学校执教和就读，于是就由校友费青主持，留沪师生于 1942 年借中华职业教育社以“董法记”（谐音东吴）的名字开始在日租界艰难复校，不久迁往爱国女子中学，该校名为“中国比较法学院”，

---

[1] 《来函 东吴法学院杂志社为送达周作民先生征文奖金规则》,《同济旬刊》，1936 年第 99 期，第 22-23 页。

[2] 《私立东吴大学东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 77 页。

[3] 本院同学会为纪念前教务长兰金先生之功绩起见，特设奖学金额若干名，每年每额 100 元，参见：《私立东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 21 页。

[4] 《法学院同学组织东吴法学会》,《老少年》，1934 年第 11 卷，第 6 期，第 10 页。

[5] 如钱陈震（陈霆锐之先姊）奖学金、高钏高铣（毕业生高君湘之儿女）奖学金、姚伯希（姚啓胤之尊翁）奖学金、鹰社（系本院毕业同学倪征、艾国藩、姚啓胤、鄒玉、卢峻、鄂森、田鹤鸣、戴序斋、郑保华、陈成荫、宋啓文、路式道、庞秉礼、孙晓楼等十余人组织）奖学金等，参见：《私立东吴大学东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 22 页。

[6] 《东吴法学院将建法学图》,《中国图书馆协会会报》，1934 年第 10 卷第 2 期，第 25 页。1935 年图书馆已扩充 20000 多册法律图书，被誉为“远东最佳图书馆之一，”而且图书馆还初步制定了较为规范的借阅规则，如包括办证、借阅时间、借阅数量、借阅期限、罚则等等。参见：孙伟:《吴经熊与东吴大学》,《华东政法大学学报》，2008 年第 1 期，第 151 页。

[7] 图书馆广搜图书，不仅供本校师生借阅，“亦兼供外人之参考，故中外法官与律师界在他处所不能求得之参考书，多往该馆借阅之。”参见:《中华图书馆协会会报》，1939 年第 13 卷第 4 期，第 19 页。

[8] 《东吴法学院将建法学图》,《中国图书馆协会会报》，1934 年第 9 卷第 6 期，第 25 页。

费青、鄂森为教务长，维持了法律会计两系 300 余人的学校规模。[1]

走出校门的毕业生，有着多种选择。据统计，从 1918 年至 1935 年，至少有 16%的法学院毕业生从外国的教育机构获得了高级法律学位，或正在国外从事研究。从下表可以看出，除出国留学外，从事着教育、政府机关、司法、商业、海关、邮局、编译、教会等各种广泛的职业。从下表还可看出有留美、律师、教员、法官及政界、商界从业者人数可观。

	毕业生之赴国外留学者（1935）							毕业职业之分析（1935）												
分类	美国	英国	法国	德国	意国	日本国	菲律宾	现任教员者	现任法官	现任律师者	现在政界任事者	现在商界任事者	现在邮局服务者	现任编译职务者	现在教会服务者	留学国外者	现在海关服务者	其他	已故	共计
人数	78	5	7	2	1	1	1	72	31	268	58	56	9	15	2	28	3	61	19	622
总计	95 人							622												

（资料来源：《私立东吴大学东吴大学法学院一览》，1936 年秋至 1937 年夏，第 77 页）

一是留美学生群体的形成。尽管留学生去往世界各地，但大部分去往美国，并就读于 15 所以上外国教育机构，其中就包括哈佛、耶鲁、印第安纳和华盛顿大学，最多的要数纽约大学（21 名）、密歇根大学和西北大学。为什么会出现这种情况？这主要源自于该校的美国教会因素，如盛振为选择西北大学就是因为其卫斯理宗的原因，陈霆锐和吴经熊选择的密歇根大学则是与教务长刘伯穆（曾任职该校）和萨

[1] 《私立东吴大学法学院历史考证书》，上海档案馆藏，档号：Q245，缩微。

赉德（母校）有渊源，而很多学生则是推荐上纽约大学的。[1]

二是上海律师界“东吴帮”群体的形成。据统计，东吴的毕业生在大约 18 个城市从事法律业务，但他们大部分仍选择留在了上海，1936 年时约占总数的 84%，尽管上海有众多的法学院，但东吴的毕业生占当年上海律师公会会员的 18%以上，这就形成了当时上海律师界有名的“东吴帮”。他们主要集中于公共租界，以会审公廨为活动中心。他们要么自己开公司，要么加入外国人的律师事务所，任律师、翻译和秘书等职，成为买办化的律师。他们最主要的优势是英语好，英美法基础强，在公共租界享有声望，如陈霆锐和江一平先后担任过公共租界工部局的华董。1928 年工部局总裁是该校的兼职教授费信惇，在他当政下，当时人称的“工部局八大律师”，东吴派即占其七。[2]

三是法学教育及研究中的东吴法律人群体。如从本校毕业的何世枚、何世桢（1921）兄弟俩创办的持志大学的法科在当时就非常有名气。盛振为曾称该院毕业生“服务于法律教育者，复日渐增加，每届学期终结时，国立公私立大学，向本院聘请法学教授者，时有其人；其已脱离学校之毕业同学，于公余之暇，能从事于学术研究者，亦不在少数”。[3]

四是在司法界和政界的东吴参与者群体。如担任立法委员会委员的吴经熊和盛振为，两人一同参与起草构成民国“六法全书”主体的民、刑、商法典[4]；吴经熊还参与起草了享誉后世的“五五宪章”即《中华民国宪法第一草案》，这部宪法也从此史称“吴氏宪草”[5]；1946-1948 年在参与东京案犯审判中，既熟知中国诉讼法程序又懂得英美法程序的东吴法律同人不负众望，从浩繁的卷宗资料中找出证据，终于将战争罪犯送上绞刑架。代表中国出席东京审判国际法庭的官员[6]中，除梅汝璈一人外，悉数

[1] 同上，第 206 页。
[2] 杨大春：《中国英美法学教育的摇篮：东吴法学院院史研究》，http://law.suda.edu.cn/19/15/c1050a6421/page.htm。
[3] 盛振为：《十九年来之东吴法律教育》，孙晓楼：《法律教育》，北京：中国政法大学出版社，1997，第 205 页。
[4] 盛芸：《盛振为先生之办学理念》，《华东政法大学学报》，2010 年第 4 期，第 9 页。
[5] 林海：《吴经熊：“超越东西方”的中国法律人》，《法律与生活》，2013 年第 23 期，第 55 页。
[6] 他们是检查官向哲浚、检查官顾问倪征燠、鄂森、桂裕、高文彬，检查官翻译刘继盛、郑鲁达，以及法官秘书方福枢、杨寿林等。

为东吴毕业生；[1]上世纪40年代荷兰海牙国际法学院评出的世界杰出50位法学家中，中国仅两人入选，他们就是东吴校友王宠惠和杨兆龙。

此时期的东吴法学院受国家、时局及上海地方的司法环境影响因素较大，但由于东吴法学院及时调整策略和应对处境，总体来看整个的东吴法学院师生群体无论是从规模还是对社会的影响都步入顶峰。

五、亦断亦连，薪火接力："被遗忘的法律精英"[2]

东吴法学院在建国后的思想改造、院系调整和清理旧法人员三大运动中被画上了休止符。根据高校建设的统一安排，1952 年东吴大学和东吴法学院均被关闭。据统计，1915-1952 年，东吴法学院办学 37 年，共毕业法律专业学生 1586 人，[3]曾经延续并见证了几代人的梦想，因此学校办学的中断不代表校友们初心和信仰的中断，他们对法律的坚守让他们在时代的夹缝中迸发出意想不到的光彩。

母校情节，使得校友们分别在三地办校。1951 年，陈霆锐、王宠惠等部分校友在台北办起了东吴补习学校，1954 年发展为东吴法学院，1961 年扩展为台湾的东吴大学；1989 年，在上海社会科学院主持下，东吴法学院校友会创办上海东吴比较法进修学院；2000年，旅居美国的东吴法学院校友王健先生（第21届，1938年毕业）及其子王嘉廉先生感恩母校，捐巨资于苏州大学，在东吴校园内建苏州大学王健法学院。

法界奇迹，两位同班同学（第 11 届毕业生）先后出任国际大法官。倪征燠是新中国第一位国际大法官，于 1984 年在联合国和安理会中分别以高票当选。李浩培 87 岁高龄时，就任前南斯拉夫国际法庭大法官。国际大法官不仅是司法界和法律界的事情，更代表着中国在国际上的地位。

同样是在 1984 年，又一群东吴法学院校友进入公众的视野。裘邵恒、黄毓麟等

[1] 高文彬：《回忆东吴校友参加"东京审判"》，转自盛芸：《盛振为先生之办学理念》，《华东政法大学学报》，2010 年第 4 期，第 12 页。
[2] 万静波，吴晨光，谢春雷：《被遗忘三十年的法律精英》，《南方周末》，2003 年 1 月 9 日。
[3] 杨大春：《中国英美法学教育的摇篮：东吴法学院院史研究》，http://law.suda.edu.cn/19/15/c1050a6421/page.htm。

参加香港基本法起草和其他与回归有关的法律准备工作，如审查香港现行法律有无抵触基本法之处，以决定废除或保留。而香港成文法规中主体法律有 700 多项，附原法规 1000 余项，约 200 多万字，均要逐条审查，在上海组织了以东吴大学法学院校友为主体的条文审查队伍，这项工作达数年之久。[1]

进入新世纪，一部词典又牵出了一群老人。2003 年，《元照英美法词典》的编纂出版，东吴的名字再次出现。这是一本有史以来中国最大的英汉英美法词典，460 多万字，所收词条已达到 4.5 万多个，是日本出版的《英美法词典》的 3 倍。这本书的后面的那群老人，几乎悉数东吴 20 世纪 30、40 年代的毕业生。这是东吴法学院被关闭半个世纪后，凭它的学术遗产向新世纪的隆重献礼，是东吴法学院对中国法制现代化的历史性贡献。[2]

结语

东吴法学院是美国传教士在华所办的一所教会性质的私立学校，是中国近代法学教育的一个典范，弥补了当时高质量法律教育的短板，代表了一个时代的顶峰。一流的师资、严格的入学条件和淘汰制、专业理论与实践操作及人文素养相结合的学习、校园文化与学校命运共同体的认同使得从东吴法学院走出的东吴法律人在经过了系统的英美法和比较法教育后，走向社会，在近代中国法制化的过程中发挥了积极的作用，如参与比较法教育、司法辩护、五五宪草、司法改革、制宪立法等；亦在国际上崭露头角，如参加东京大审判、担任国际大法官等，展现了一代法律人的风采。纵观东吴法学院的发展历程，由于受国家、地方、教会以及时局的不同影响，东吴法学院师生群体在不同的发展阶段也呈现了不同的群体特点。正是由于一个群体的存在，一个东吴法学院精神的传承，所以尽管学校终结了，但始终没有终结的是一代法律人的母校情节和对法律的坚守！

[1] 沈关生：《为国争光的“东吴”法律人》，http://slqfy.hncourt.gov.cn/public/detail.php?id=1151。
[2] 杨大春：《中国英美法学教育的摇篮：东吴法学院院史研究》，http://law.suda.edu.cn/19/15/c1050a6421/page.htm。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

权力、权利与权威：法律人类学视域下的清代“崩卡教案”：以滇西北藏区的土地制度为中心

叶远飘（广东医科大学）

摘要：“崩卡教案”发生在清咸丰八年的滇藏交界区怒江峡谷，是一场由纳西族土司、藏传佛教寺庙以及藏族贵族阶层策划的反洋教运动，也是近代法国天主教在西藏前沿传教遭遇的第一场滑铁卢。关于这场教案爆发的原因，本文运用历史档案和田野材料驳斥反帝爱国说以及宗教冲突说，描绘基督宗教传播与土地制度的内在关联，呈现不同主体追求的权力、权利与权威之纠葛，将教案爆发的原因归于藏区民间风俗与现代法律对土地产权认识不同所导致的冲突，为学术界思考民俗与法律的辩证关系提供借鉴。

关键词：崩卡教案、土地制度、权利、权威

一、引言

“崩卡教案”发生于清咸丰八年（1858），是近代法国天主教在西藏前沿传教遭遇的第一场滑铁卢。“崩卡”（也称博木噶）是一个地名，位于怒江流域的一条河谷，在行政上属于今日西藏自治区察隅县察瓦龙乡的崩嘎村。清代以来，各地频发的“教案”是中国社会内部对西方基督教冲击的消极回应，在这个意义上，全国各地爆发的“教案”都有共同的特点。但就“崩卡教案”发生地来看，它呈现出的民族、阶级、宗教和政权等元素却是内地其他地方的教案所不具备的，本文意在还原这一场景进而揭示区域底层的历史观。

基督宗教自明末清初传入藏区以来，与中国内地许多乡村大规模民众受洗的局面相比，鲜有俘获藏族群众的心灵。从这个意义上说，基督教在藏区传播的历史就是藏族群众反抗基督教的历史，或者说是一部“教案史”。但迄今为止，学术界对藏区发生的一系列教案之原因鲜有专门的论述，零星的讨论多在藏区基督教传播史的论文中一笔带过，主要有以下两种观点：一是将教案发生的原因归于藏族僧俗具有反洋教的爱国

主义传统。[1]但这种基于"民族-国家"历史观为基础建构起来的民族主义视角显然忽视了底层民众的感受——譬如同样在滇西北藏区，同处于一个历史时代的傈僳族在经过近一个世纪的比较以后，最终选择了基督教作为其民族的主体信仰。[2]难道我们能由此得出傈僳族不爱国的结论吗？二是将教案发生的原因归于藏传佛教信仰与基督宗教信仰的冲突。[3]然而，笼统地用宗教相互排斥只是流于结果解释结果的形式，因为宗教信仰的冲突是基督教传入中国以来在任何一个地方都遇到的，但有些地方却没有酿成教案。况且比起全国其他地区，滇西北藏区在历史上"位于民族交汇地带,各个民族在长期的共同生活中,早已建构起了以地域为基础的伦理规范与情感联结，形成了超越族群与宗教的'地域共同体'。"[4]根据传教士留下的回忆，在这片土地上，"对一个藏人喇嘛传布天主教比对一个纳西族俗人传教要容易得多。"[5]即便在崩卡教案发生以后，传教士带领一批信徒逃至仅一江之隔的茨菇地带定居，管辖这片地方的叶枝头人也仅仅要求他们只需每年交纳很少的贡品，便可使用周围的山地，并免除徭役，享有宗教信仰的自由。这正如美国学者 Roberte.Entenmann 所言："到 18 世纪中期……地方社会已经对天主教习以为常，教徒们与他们的非教徒邻居一般能和睦相处，而反教事件发生的根源大多不是因为宗教信仰本身，而是导源于日常的社会经济纠纷。"[6]所以，要探求滇西北藏区教案发生的原因，需要我们站在当地人的视角，立足于藏区民众的感受和体验。笔者于 2015 年以来就深入该区域进行田野调查，[7]目标正是挖掘出隐藏于宗教冲突表象下的根源。

---

[1]曾文琼：《清代我国西南藏区的反洋教斗争及其特点》，载《西藏研究》，1985（4）。伍昆明：《西方首批传教士进藏的活动和藏族人民的反抗斗争》，载《民族研究》，1985（6）。房建昌：《西藏基督教史(下)》，载《西藏研究》，1990（2）。杨公素：《中国反对外国侵略干涉西藏地方斗争史》，北京：中国藏学出版社出版1992年，第7—8页。

[2] 叶远飘:《民族、婚姻、伙有共耕与上帝：基督教嵌入藏区傈僳族社会之阐释》，载《广西民族研究》，2017（4）;

[3] 赵萍等：《简明西藏地方史》，北京：民族出版社2000年，第158页。

[4] 刘琪:《构建多民族共同体的"迪庆经验"：历史、现实与启示》，载《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)，2014（5）。

[5]（美）约瑟夫·洛克:《中国西南古纳西王国》，刘宗岳译，昆明：云南美术出版社，1999 年。

[6] RobertE.Entenmann, Catholics in Eighteenth Century Sichuan in D.Bays，ed，Christianity in China :From the Eighteenth Century to the Present,Stanford University Press,1966,PP.8-23.

[7] 文中凡未明确注明出处的材料，均来自田野调查资料。

二、一张牛皮大的土地

在滇西北藏区，藏族民间普遍流传一个关于法国传教士骗地的故事，故事的大意是：法国传教士每到一个地区，他们就恳求当地的藏族头人施舍给他们一张类似牛皮面积那么大的土地。当时，头人们拥有很多土地，认为给一张牛皮大的土地没有什么了不起的，于是就答应传教士的要求。然而，头人们并不清楚，传教士在得到头人的允许以后竟然拿出牛皮泡到水里，等待牛皮变软后拿出剪刀将整张牛皮剪成了细细的线条用来圈地，最后占有了大面积的土地。这个故事听起来有些滑稽，但是直到 2018 年 10 月，笔者前往云南迪庆藏族自治州的香格里拉参加一个学术会议的时候，《迪庆日报》的一名藏族记者在向笔者讲述这个故事时仍然强调其真实信，这说明在藏族民间的集体叙述当中，这种记忆相当强烈。无独有偶，笔者于 2017 年 8 月到达崩卡教案发生所在地进行田野调查时，几乎相同的情节再次出现在当地怒族的口中，只不过在怒族的叙述里面，其控诉的对象从法国传教士变成为了藏族头人。事实上，“牛皮圈地”的故事起源相当古老。根据目前查到的文献，这一故事最早出现在《罗马史》第八卷，说的是腓尼基人出海逃亡到非洲海岸以后，向本地居民请求一张牛皮所能够包围的那么大的一块土地做住所，被允许以后，腓尼基人把一张牛皮，缘着边，团团转，剪成一根很细长的长条，包围着现在迦太基的卫城所在的地方，因为这件事情的缘故，这个地方叫做柏萨（意为“一张牛皮”）。[1]

从神话学的角度来看，该故事虽然用于描述的对象不同，但保留的核心元素非常稳定：即当地土著是信守承诺、朴素忠厚的老实人；而外来者精明（或者说狡诈），用计谋抢占了当地土著的土地。这些故事作为流传于民间的历史记忆很能说明问题，因为一个民族的历史记忆往往与民族的历史存在密切的联系，它虽然不能等同于历史，却是无文字的底层群众诠释历史，加强对当前社会人群各层次的认同与区分的重要方式。[2]况且，历史记忆并非是机械的，一个历史事件如果被记忆，往往是因为它对某个群体的历史来说显得特别重要。无疑，“牛皮圈地”的故事突显了早期基督宗教在藏区传播的过程中与当地的土地制度存在的某种内在关联，我们不能把它当作人们的一种无意识之创作，而是要把它放到具体的历史环境中加以考察，进而挖掘出隐藏在历史叙

[1] 阿庇安:《罗马史》第八卷第一节，谢德风译，商务印书馆 1979 年 2 月修订第二版，第 191-193 页。
[2] 王明珂:《历史事实、历史记忆与历史心性》，载《历史研究》，2001（5）。

说背后的史实。

三、清代滇西北藏区的土地制度与政治权力

清代，滇西北藏区的土地制度总得来说是一种封建农奴制，土地主要集中在一些土司、寺庙和贵族的手中。土司主要是来自于丽江纳西族的木氏集团，明嘉靖到万历年间，木氏在中央王朝的支持下采取了一系列针对西藏的军事行动，将吐蕃势力赶至了金沙江以西的地方，然后移民屯兵推进滇西北藏区的农业开发，各个军事首领都得到分封。清雍正四年（1726），清政府为了加强边疆管理，将该区域化入云南，雍正五年（1727）又在此地设立维西厅，委任一名通判监管，但该区域大小土官的权力都得到保留。木氏集团与藏传佛教的关系非常密切，他们不仅笃信藏传佛教，而且在统治滇西北藏区期间，也全力借助藏传佛教的力量管理藏族，在该地建起了多个藏传佛教寺庙，其家族也出现多个大活佛。[1]正因为政治与宗教的这种关系，使该区域的藏传佛教寺庙拥有很大的权力——寺庙通过与地方政权建立的亲属关系及稳定的宗教、政治联盟来征收土地税和贡赋。藏传佛教寺院还存在一种叫拉让（bla brand）的组织，由一个喇嘛和几个僧人构成，直译成为“喇嘛的家业”，这种组织虽然依附于寺庙当中，但在经济上却是独立于寺庙的单位，有权支配自己的资产，这些财产还可以世袭，当他们的资产足够多的时候，就变成贵族、庄园主。[2]换言之，所谓藏族贵族阶层，与寺庙存在共生关系。

土地集中在土司、寺庙和藏族贵族阶层的手里，依附于土地上的人自然就成为了某个土司、寺庙或者贵族阶层的属民，他们通过向自己的主人支付赋税和承担劳役的形式获得租佃权。土司、寺庙对贵族对属民的管理正是通过控制土地以及依附于土地之上的农奴。可见，土地是该区域政治体制、社会组织运行的基础。笔者在田野调查期间，听闻怒族群众说，他们的祖先本来居住在怒江流域一些靠近河谷地带的地方，但是木天王（纳西族）进来以后，抢占了很多肥沃的农田，所以他们只能搬迁到远离河谷地带的高山老林开拓出一些荒地，但很快就会被藏族头人以放贷的办法夺去——当时以土地为担保的放债和利息借贷十分流行，寺院、土司和头人可以从这项商业活

[1] 赵心愚：《略论丽江木氏土司与噶玛噶举派的关系》，载《思想战线》，2001（6）。
[2]（美）梅龙·C·高尔德史泰恩：《西藏庄园的周转——活佛转世制度下的土地与政治》，载《中国藏学》，1988（4）；

动获得更多的经济利益，并且这项商业运作与政治上的人身依附相互联系在一起——假如借贷人无法及时还债，通常会向对方出让自己土地的所有权，与此同时，自己也变成对方的奴隶，与债权人形成政治上的人身依附。譬如，在下文中我们将要谈到的藏族头人茨旺就是通过这种方法从怒族的手中拿到了崩卡河谷（此地后来租给传教士），并且把一批怒族变成了自己的奴隶。整体而言，怒族作为一个受压迫的小民族，频繁的失去土地可能与当时他们并没有强烈的土地私有权观念有关。

从以上讨论可以看出，通过控制土地和农奴，纳西族土司、藏传佛教寺庙以及藏族贵族显然结成了一个庞大的统治阶层，而被统治阶层基本上是怒族。除此之外，还有一些由于战乱原因迁徙到此地的人，他们需要投到一个土司、寺庙或者贵族头人门下，认可他是这片土地的主人，通过承担徭役、赋税获得土地租佃权。然而，传教士的到来对“主人”的权力形成了挑战。

四、土地交易与怒族对个体权利的伸张

法国传教士进入滇西北藏区，目的是通过在此地建立据地打开通往西藏的门户，他们决定“以茨菇、盐井为依托，进至德钦，联结一线；再推至白济讯（小维西）、吉岔、花园菁、保和镇（维西县城）及巴东等地，以澜沧江中段为活动重点。”[1]在此计划下，罗勒拿（Charles Rene Alexis Renou）和潇法日（Jean－CharlesFage）于 1854 来到了博木噶。他明白要想成为一个好的传教士，首先需要获得身份上的认同，这种认同的办法最好是能成为土地的主人。于是找到了当地的一个藏族头人茨旺以每年十六两的银子租下了崩卡河谷，地契规定是永久性的，租金将按月支付。[2]值得注意的是，根据清政府的规定，除了建教堂以外，外国人是不能租买土地的（这一点我们在下文第五节出示的关于同治二年总理各国事务衙门发往各地的告示中看出来），茨旺是否知晓清政府的规定我们不得而知，但是并不难推测他出租土地的原因——除了能获得一定的经济利益以外，该地因为盛传闹鬼早已废弃。罗勒拿租下这块土地以后曾伪造

[1]秦和平、张晓红：《近代天主教在川滇藏交界区的传播——以藏彝走廊为视角》，载《西南民族大学学报》，2009（2）。
[2]伯戴克：《中国和去西藏的欧洲旅行者》，载《通报》，1976 年第 62 卷，4- 5 期，《民族研究译文集》第 9 期。

当时驻藏大臣景纹的口喻宣称他拥有崩卡的管理权。[1]

有了土地以后，依赖于土地制度衍生出的农奴自然成为了传教士建立天主教社区最早的一批信徒。当时，罗勒拿向茨旺购买了 10 几个奴隶，这些人都是怒族，有的从小就失去父母，被卖为奴，有的是因为各种债务缠身被迫为奴。罗勒拿不仅为他们还清了债务，还将购买来的土地分配给他们耕种，让他们成为土地的主人。这种传教方式对弱小民族来说无疑具有很强的吸引力，因为他们在接受基督教义的同时获得经济和政治上的种种好处，正如光绪十年（1885）十二月二十日云南《丽江府云州知州黄毓全等禀》所揭示的那样："奉了教，有许多好处。有钱的，可以保身家；贫穷的，可得钱使用，不受人欺，打官司有赢无输。"[2]农奴阶层的生命权意识、人格权意识以及财产权意识在这个过程中也得到了激发。一时间，一股思想解放运动在农奴阶层兴起，在察瓦龙地区，甚至出现了奴隶成婚的事情，皈依的人逐渐多起来，而且其形式几乎以一个村庄全体人集体皈依的方式进行——例如松塔村头人邀请传教士肖法日到村里宣讲天主教教义的当天，全村人(当时有 203 人，包括 6 名萨满)就接受了天主教。几天后，龙普村 (有 120 名村民)的村民效仿了松塔村民的举动。类似全村集体皈依天主教的村庄还有蹦卡附近的扎那村、自那村，梅里雪山朝圣道路上的阿本村等等。[3]这些集体皈依的村落全都与官府、土司或者寺庙存在债务关系，因此他们皈依基督宗教的目的主要是出于世俗的功利。凭借着传教士的保护，他们开始联合起来进行抗税，令统治层大为震惊。1858 年，以茨旺为代表的统治势力终于意识到传教士来者不善，于是提出收回已经出租的土地，双方为此展开了长达三年的官司。

五、土地管理权：权威与权利的合谋

这场官司上诉至康区最高机构，清政府于 1862 年做出裁决，判传教士获胜。其细节限于篇幅本文不一一呈现，仅就双方争议的土地权进行辨析，这将有助于我们理解现代法律与藏区民俗之间的冲突。

茨旺是否有权收回崩卡？它首先涉及到的是协议的有效性问题。首先，从藏区的

[1]王明伦:《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社 1984 年版，第 286 页。
[2]王明伦:《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984 年版，第 51 页。
[3][法]施帝恩(StéphaneGros):《"商人型传教士"的新型宗教：法国天主教传教士在滇西北的早期活动 (1846 - 1865)》，尼玛扎西、刘源/译，彭文斌/校，载《西南民族大学学报》，2011（1）。

传统风俗来看，土地掌握在贵族的手里，是可以自由买卖的，无论出以何种目的，因此它在实质正义方面符合风俗。然而，从国家法的角度看，需要对其过程和结果分别辨析。同治二年，清政府总理衙门颁布的一份告示写道："查内地建堂，由来已久，但传教士究系外国之人，如买地为建堂之用，其卖契内只可载明卖作本处天主教堂公产字样。若系洋人在内地购买私产，与条约不合，仍应禁止。"[1]即说明除了建设教堂之外，外国人不能私自购买或租赁其他土地。本案中，传教士与罗勒拿的土地契约并没有载明"卖作本处天主教堂公产"的字样，显然，协议本身是不能得到保护的。用民间传统风俗来说，它违背了"诚信"原则。由于滇西北藏区的基层是一个以地域为基础的伦理规范与情感联结的熟人社会，居住在同一区域的人彼此知根知底，养成了"诚信"的处事原则，这些原则也运用于人们的交易当中。然而在该案件中，传教士在交易的时候对茨旺隐瞒了其购买土地的真正目的。罗勒拿于 1854 年假扮成商人到达怒江峡谷的崩卡，直到建立教堂的这段时间，他都没有向任何人透露过自己是传教士的身份，在租赁崩卡土地的时候，鉴于政治大环境下人们对洋教的普遍仇视而隐瞒其建教堂的计划（因为他害怕暴露了这项计划以后对方拒绝出租土地给自己）。但是从结果来看，传教士的确用这块土地建立起了教堂。无疑，在茨旺为代表的藏族贵族阶层看来，传教士利用了藏族的憨厚和法律上的漏洞欺骗了他们。而在本案判决的 1862 年，清政府已经在第二次鸦片战争中失败被迫与法国签订了《中法北京条约》，其中第六款规定："应如道光二十六年正月二十五日上谕，即晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教，会合讲道，建堂礼拜，且将滥行查拿者予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、茔坟、田土、房廊等件应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。"[2]以茨旺为代表的地方统治势力此时已经完全失去了法律上的优势。

茨旺是否有权收回崩卡？还涉及到双方对土地产权的理解。在传教士看来，他与茨旺的土地租赁规定是"永久性"的，只要传教士按时付租金，对方断然不能收回土地。因此，他主张的是土地的使用权。但茨旺主张的是土地所有权，因为在藏区社会的风俗看来，土地使用权是建立在土地所有权认可的基础之上，而土地所有权往往表现出

[1]张永贵、吕实强等:《教务教案档》(第 1 辑)，台北：台湾中央研究院近代史所，1974 年，第 153 页。
[2]中法《续增条约》，载王铁崖编:《中外旧约章汇编》第 1 册，北京：生活读书新知三联书店，1982 年，第 147 页。

物质性与精神性的统一。藏族素有以赠地名确认土地所有权的风俗——即贵族或者土司的每一块土地都有一个相应的名字，一个人只有获得对这个名字的继承权才被认可是这块土地上的主人。按照这种方式推理，缺乏名字继承权的土地购买和租赁都不是土地的主人。只要土地所有权没有发生转移，对于租赁土地的，他们与那些依附于土地劳作向主人纳税的农奴并没有什么不同，主人当然可以随时收回土地。也就是说，在藏族的民间法中，土地既有可让渡的物质性，也有不可让渡的精神性，重要的是，物质性是被精神性决定的。但是现代法律却只承认土地可让渡的物质性，去除其精神层面的不可让渡性。因此，在本案中，按照藏区的传统风俗，传教士没有获得相应的土地的名字继承权，不是土地的主人，只是依附于土地上的特殊的"农奴"。对于这一点，在官司结束以后地方政府显然已经意识到了，他们立即赐予传教士驻地一个叫"崩卡宗"（"宗"在藏语中意为"管家、主人"，引者注）的名字。这个名称表明对当地人来说，传教使团代表新型权威，被认为是有领地和居所的新头人。[1]

在集权政治与现代法律的正义观对民间风俗全面压制的背景下，传教士在官司中大获全胜，但它随后却导致了一场更大的悲剧——被彻底激怒的纳西族土司、藏传佛教寺庙和贵族阶层等统治势力意识到传教士的狡猾，他们终于掀起了声势浩大的反洋教运动，"崩卡教案"随后爆发，并以教堂被彻底捣毁、传教士被杀而告终。

六、结语

19 世纪的滇西北藏区，民族众多，宗教多元，政治复杂。教案呈现出民族、宗教与阶级的对决，展示出的是一幅多层次、多色彩的画面：在民族方面，它体现的是以怒族等小民族借助基督宗教对以藏族、纳西族等大民族压迫的抵抗；在宗教方面，它体现出的是藏传佛教联合民间信仰对基督宗教的排斥；在阶级层面，它体现的是农奴阶层向封建领主伸张自我的生命权、人格权和财产权等观念。因此，对于发生在该地区的教案之理解，需要我们超越单一元素决定论的模式，将其置于一种更广阔的背景当中，从动态和静态的角度再现其历史过程。但正如我们在前面所叙，土地制度无疑成为我们理解该区域教案的入门钥匙，围绕着土地制度延伸出来的三个概念——即权

[1] [法] 施帝恩(StéphaneGros)：《"商人型传教士"的新型宗教：法国天主教传教士在滇西北的早期活动 (1846-1865)》，尼玛扎西、刘源/译，彭文斌/校，载《西南民族大学学报》，2011（1）。

利、权力与权威或许恰如其分地概况了以传教士为代表的西方帝国主义势力、地方政权和清政府势力所要追求的目标。而这些目标的实现方式都依托于近代以来深入人心的法律观念，但法律与政治、风俗却时常表现出许多纠葛，留给我们许多思考。

基督教新文化运动与谢颂羔的公民观

赵晓晖（北京第二外国语学院）

摘要：“五四”新思潮促使宗教界人士重新思考基督教的历史定位及其对现代中国社会的价值和意义，在救亡图存的民族意识成为时代主流的态势下，一批基督教知识分子以“基督徒”和“中国人”的双重身份承担起拯救国家、复兴民族的责任，掀起了基督教新文化运动，谢颂羔（1895-1974）即其中杰出代表之一。他采用“隐形启蒙”和“显性启蒙”的方式， 为培养自己心目中理想的公民进行了大量的工作，力图实现人的现代化，从而推动中国实现真正的现代化。本文主要论述了谢颂羔的公民观，同时指出他在“五四”思潮及基督教新文化运动的推动下所进行的教育启蒙工作客观上促进了中国现代化的进程，他为建设中国公民社会贡献的一些理念直至今天都具有很大的价值。

关键词：基督教新文化运动 谢颂羔 公民 启蒙

一、基督教新文化运动

“五四”新思潮构成了 20 世纪上半叶基督教必须认真面对和谨慎回应的历史处境，促使宗教界人士重新思考基督教的历史定位及其对现代中国社会的价值和意义。 赖德烈（K. Latourette）在《基督教在华传教史》中将五四新文化运动列为影响基督教在华传教事务的主要因素之一，他以传教士和基督教史学家的双重视角对这场运动作出了评价：“基本上，这个运动的企图是批判地考虑和分析一切的历史遗产，无论来自西方或华夏。那些人不会因为某一个社会制度、风俗习惯、思想信念的神圣或久远，而停止质疑。新的想法受到欢迎，但——至少在理论上——它们要受科学方法的检验。他们反对任何对思想自由或表达自由的限制，对这种束缚都怀反感，又强烈反对中国的主权受到外国的任何限制，或外国人对华夏文化的轻视。”[1]在赖德烈看来，五四新思潮是理性的、自由主义的和民族主义的，它力图通过批判的态度和民主科学的精神清除

[1] 赖德烈：《基督教在华传教史》，雷立柏、静也、瞿旭彤、成静译，香港：道风书社，2009 年，第 584 页。

阻碍社会进步的历史陈垢，以人的启蒙和观念文化的转型推动中国的现代化进程。那么，基督教就必然成为现代知识分子关注的焦点之一。从总体上看，五四新文化运动对基督教在中国的传播和发展意味着机遇与挑战并存。

挑战在于，由于五四运动倡导民主与科学，而宗教在中国常常与迷信联系在一起，因此从总体上看，当时对基督教的质疑和批判多于支持和赞扬。例如徐宝谦曾指出知识分子对于基督教"大半是反对的多，赞成的少"。[1]批判主要集中在两方面：一方面，知识分子批评宗教神学与教会是对人性的压抑，束缚人性的宗教无疑与启蒙精神背道而驰。[2]另一方面，有人又从科学理性的角度质疑宗教存在的价值，他们或是以实证的态度否定基督教的教义，或是坚持唯科学主义的立场视宗教为崇尚鬼神的谬妄信念。[3]然而，机遇也同时存在。基督教的价值观也成为新文化运动的思想资源之一，这是因为，伴随着对传统文化的批判，基督教也广泛地被国人考虑为救国救民的出路之一[4]，这使得当时的知识分子并没有一味地否定和排斥基督教，例如胡适就将基督教分为伦理教训、神学和迷信三个部分，认为后两者都应当抛弃，但基督教道德仍有存在的价值[5]；陈独秀同样认同基督精神，明确提出对基督教的批评应当将教义和教会区别开来。由此可见，以胡适、陈独秀为代表的知识分子从社会伦理的角度褒扬基督教教义中具有人道主义内涵的道德训诫，让平等、博爱的基督精神成为重建社会秩序的伦理基石，他们肯定了基督教在社会改造中的积极意义，在很大程度上为"五四"时期基督教的转变提供了新的思路。[6]

与此同时，当时高涨的民族主义使基督教处在反帝国主义侵略的风口浪尖上，1922 年的"非基督教运动"更是从理性主义、人道主义和民族主义的不同维度全盘否定基督教，视之为"帝国主义者侵略我中国的先锋队"。[7]在这样的时代背景下，基督教界形成了"基督教新文化运动"， 即在"五四"人道主义、理性主义、民族主义等思潮的影响

[1] 徐宝谦：《基督教与新思潮》，《生命》1920 年第 1 期。
[2] 如胡适就提出"宗教的本意，是为人而作的"，"不料后世的宗教处处与人类的天性相反，处处反乎人情"，见《胡适文集》（第 2 册），北京：北京大学出版社，1998 年，第 479 页。
[3] 如陈独秀就认为："上帝有无，既不能证实；那耶教的人生观，便完全不足相信了"，见《人生真义》，《新青年》1918 年第 2 期。
[4] 杨剑龙：《论"五四"知识分子与基督教文化》，《江西师范大学学报》（哲学社会科学版）2005 年第 3 期。
[5] 胡适：《基督教与中国》，《生命》1922 年第 7 期。
[6] 参见刘畅：《"五四"语境中的基督教新文化运动》，《江西社会科学》，2012 年第 6 期。
[7] 中国青年社非基督教同盟编：《反对基督教运动》，上海：上海书店，1924 年，第 1 页。

下，对基督教提出了自证、改良及中国化的要求，可以说，基督教新文化运动是五四新文化运动在宗教领域的反映。

基督教新文化运动以“北京证道团”（1924 年改名为生命社）的成立[1]为开端，一直延续至 1937 年生命社解散。督教新文化运动建立在认同和接受“五四”新思潮的基础上，肯定新思潮对于中国基督教的影响，认为新思潮与基督教教义并行不悖，进而探讨基督教如何在这一历史处境中求得自身的发展。其内容主要如下[2]:

第一，面对新文化运动的反宗教色彩，以较为冷静、宽容的态度进行了辩解。徐宝谦曾说：新文化运动将基督教与民主、科学对立起来，“这种论调多半是误会的结果”。[3]赵紫宸也说：“许多近代中国知识分子向西方学习时，只看到科学和民主，却看不到产生科学和民主的信仰根源。”[4]在他们看来，这都是源于对真理的追求。于是，他们力图寻求与新思潮的沟通，期望以此消除“五四”知识分子对基督教的误会。1920 年 3 月 14 日，徐宝谦邀请蔡元培、胡适、李大钊、蒋梦麟等非基督徒和司徒雷登（J. L. Stuart）等基督徒在北京卧佛寺举行讨论会，交流彼此对于基督教的看法。此后，证道团又向国内数十位知识分子发函征求对基督教的意见，并在《生命》月刊上以“新文化中几位学者对于基督教的态度”为题，发表胡适、张东荪、高一涵等人的基督教观，试图以此推动基督教与新文化的对话。

第二，基督教新文化运动的倡导者们深入地探讨了新思潮与基督教的内在联系。在 1921 年 5 月召开的中华续行委办会第九次年会上，刘廷芳、毕来思（P. F. Price）、柴约翰（J . L. Childs）[5]、罗运炎等基督徒知识分子分别就“五四”新文化运动与基督教的关系发表了演说。其中，刘廷芳的演讲较为详细地阐述了新文化运动的成果及前景，认为它对基督教的影响主要表现在 6 个方面：新文化运动以科学精神扫除旧中国的迷信习俗，为基督教的传播作出准备；它促进社会观念的转变，使人们认同基督教推行

[1] 关于证道团的成立时间尚有争议，林慈信的《先驱与过客——再说基督教新文化运动》、郝平的《无奈的结局——司徒雷登与中国》等著作均主张证道团成立于 1919 年，但查时杰等学者认为该团体成立于 1920 年春，但无论如何，均在谢颂羔 1922 年回国之前。
[2] 见刘畅：《“五四”语境中的基督教新文化运动》,《江西社会科学》，2012 年第 6 期。另见杨剑龙：《“五四”新文化运动与基督教文化思潮》，上海：上海人民出版社，2012 年，第 102-104 页。
[3] 徐宝谦：《北京证道团的宗旨及计划》,《中华基督教会年鉴》第 6 期，中华续行委办会，1921 年。
[4] 周小安：《一个基督徒对“五四”科学主义的反思》，原载于《海外校园》13 卷 22 页。转引自杨剑龙：《“五四”新文化运动与基督教文化思潮》，上海：上海人民出版社，2012 年，第 202 页。
[5] 柴约翰（J . L. Childs），来华传教士，曾在北京青年会工作过，作有《基督教与中国的新思潮》等。

的各项社会事业，能够“给基督教所做的工，一个认可的证书”；对人道主义的倡导有助于推广基督教“爱人如己”的宗旨；社会改良激发基督教宣传真正的社会福音；白话文运动有助于培养教徒的灵性修养：对宗教问题的关注促使人们去研究基督教。因此，他把“五四”新文化运动称为“主赐教会的一个大机会”。[1]

第三，基督教新文化运动还提出了“基督教救国论”的口号以响应新思潮。五四新文化运动的根本目的在于实现中国社会的现代化转型，挽救中国，构建新的国家模型，于是如何改良社会、复兴民族成为这一时期知识分子普遍关注和思考的焦点，尽管他们的立场、背景、观点有所不同，但疗救国家的理想却殊途同归。因此，部分基督徒知识分子怀着同样的爱国热情，提出了“基督教救国论”以响应新思潮。徐宝谦强调基督教具有进步的精神、建设性的同情、伦理标准和彻底的行动，能够为新文化运动提供救国之道。[2]

概而言之，基督教新文化运动从社会伦理的角度凸显了基督教对于社会改造和民族复兴的现实意义。人们意识到，社会的现代化离不开人的现代化，而人的现代化则应以思想、道德的完备为基础。社会秩序的重建需要以健全的社会伦理作为精神支柱，“五四”运动虽然将人们从蒙昧中解放出来，但也造成了社会价值观念的悬置，于是他们提出要以基督教的博爱、牺牲精神来弥补社会道德的缺失，主张“基督教将以基督的人格来救国”。[3]“基督教救国论”体现出基督徒知识分子对构建现代社会的思考，他们相信基督福音的传布将会成为社会进步的道德基石，并意欲以此证明基督教对于民族、国家的裨益。 吴梓明指出：“这些中国基督徒知识分子既爱上帝，也更爱中国，并且他们在致力为中国寻索富强之路的同时，也试图在基督教信仰与中国文化之间创造出一个能为中国人所理解和接受的方案来。”[4]在救亡图存的民族意识成为时代主流的态势下，这批知识分子既是“基督徒”，又是“中国人”，他们以双重身份承担起拯救国家、复兴民族的责任，他们的救国尝试就是要让基督宗教从神圣的天国回到人间，以入世救世的

---

[1] 刘廷芳:《.新文化运动中基督教宣教师的责任》,《生命》1921 年第 19 期。
[2] 徐宝谦:《基督教与新思潮》,《生命》1920 年第 1 期。
[3] 简又文:《什么是基督教？》《生命》1921 年第 2 期。对这一问题赵紫宸也说：“有识的人想要救中国不仅当有政治的革命，乃是应有人心和制度各方面彻底的改造。”“新思潮进来，人都觉得中国民族，须有彻底的新道德，方能直前建造文化和社会。我们道德的力量，十分薄弱。所以对于宗教的祈向，极其恳切。基督教既是道德的宗教，自能当此时机，应此要求。”见《新境对于基督教的祈向》,《生命》1920 年第 4 期。
[4] 吴梓明:《基督宗教与中国大学教育》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 196 页。

现世情怀在这片土地上扎下根来，即“将天国建在人间”，他们对社会的现实关怀突出地体现了了中国基督教的本土色彩。基督教新文化运动的主要参与者是徐宝谦、刘廷芳、吴雷川、赵紫宸等自由神学派基督徒，谢颂羔亦其中的优秀代表之一，可惜为人关注不多。

二、谢颂羔的启蒙方式

谢颂羔(1895-1974)，笔名济泽，英文名 Zong-Kao Zia，简称 Z. K. Zia，浙江宁波人，出生于杭州。他出身于基督教世家，祖父谢行栋（1825-1895），早年师从丁韪良（W. A. P. Martin），是美国北长老会在中国按立的第一位牧师；父亲谢志禧（1863-1937），曾在杭州长期传教，后来继承父志，执掌宁波府前堂。谢颂羔曾于 1918-1922 年留学美国奥朋神学院（Auburn Theological Seminary）、波士顿大学（Boston University），并于 1921 年 12 月被按立为牧师；回国后长期担任广学会的编辑部主任，兼任沪江大学教授。谢颂羔是近代中国基督教本土化的代表人物之一,在宗教教育、文学创作、翻译、平民教育等多方面均有不凡成就，民国时期影响极大。他一生有著译近 200 部，发表文章 600 多篇，与胡适、陈垣、张伯苓、丰子恺等近代文化名人都有交往，但 1951 年后退出了人们的视野，以致湮没无闻，事实上，他也积极参加基督教新文化运动，在社会启蒙方面贡献颇大。

启蒙，基本上是一个来自西方的词汇。中国传统的启蒙，主要特指教育童蒙，使其获得基本的、入门的知识；而西方的启蒙思想，主要是指使社会接受新事物，摆脱愚昧和迷信。从这个意义上讲，中国传统上是没有西方的所谓思想启蒙的，中国近现代思想启蒙的发端，是与中国人对西方启蒙思想的学习吸收紧密联系的。在中国历史上“异端”哲学家李贽曾因提出了“人欲即是天理”而惊世骇俗；黄宗羲以其尖锐地批判现实的政治思想而被誉为中国的“思想启蒙之父”；顾炎武也曾提出了“寓封建之意于郡县之中而天下大治”，但不可忽视的一点是，这些都是在新航路开辟，中西文化交流的大背景下产生的。五四新文化运动被公认为中国大地上第一次真正的启蒙运动，知识分子高举“民主”与“科学”的大旗，基督教界也参与其中，力求寻找科学背后的真理，以平等、博爱的基督精神代替被打破的原有的价值观念。

谢颂羔在 1918 年赴美留学之前，新文化运动已经开始，他不可能感受不到时代的

气息。出国之前，在 1917 年第 750 期《通问报》上有谢颂羔的四篇文章，即《定远近之别法》、《麻托车之别开生面》、《食价昂贵之比例》、《地球乃一圈耳》，都发表在"益智丛录"栏目内，可见他已经走上了早期传教士走的利用科学进行启蒙的路子。美国的留学生活给了他现代社会的洗礼，1922 年回国后谢颂羔虽然大部分时间在上海，但是对于全国的基督教形势是了如指掌的，对北京证道团刘廷芳等人的主张也不当陌生。[1]1924 年，新文化运动在中国掀起的声潮尚未平息，改造中国文化的呼声震耳欲聋之际，谢颂羔就尖锐地指出："现在弥漫国内的所谓'新文化'，我并不能看出有什么伟大的贡献，其唯一鲜明的成绩，不过是在文字上有些改革罢了。新文学上所用以作标识的白话文和语体诗，虽已到处风行，但今日中国所需要的，仅是这些么？这些就足以代替中国旧有文化的不足么？若说这些足以代替了中国旧有的文化，则其对于我们的民族和社会上的建设到底是些什么？若是不仅于此，则我们自当努力以探求到底用什么来应付中国改造的需求呢？"[2]应该说，谢颂羔对于新文化运动的批评虽然尖刻，但他确实敏锐地抓住了问题的实质，那就是新文化运动所倡导的白话文运动确实是从表面上的文体改革入手，但要改变中国积贫积弱的局面，根本之道还在建设，需要彻底改造中国文化。这也就是鲁迅提出的"改造国民性"的问题，但是鲁迅之议论，批判多于建设。五四新文化运动的根本目的即在于实现中国社会的现代化转型，刘廷芳等人普遍肯定"五四"新文化运动对社会的现代化改造，并且主张基督教与新思潮在张扬人道精神、反对封建迷信、发展平民教育、提倡妇女解放等方面具有一致性，这也是谢颂羔一生为之努力的。

谢颂羔认为要救中国，必须首先改变中国人；要改变中国人，中国必须走基督化的路子，这可谓与余日章一脉相承。他以改变中国人为其一生奋斗的最终指归，其目的与鲁迅的"改造国民性"异曲同工。至于如何改造中国人，谢氏同样认为，当从人格的养成入手。何谓人格？是指人的品格行为。但是谢颂羔强调："人格不但是包括行为在内，即是态度、观念等也都包括在内。……凡属真、善、美的一类，无论他是表现在行为上或是蕴蓄在精神上的，都是可以称为人格的一部分。人生之高大的理想，也是居人格的大部分。……所以一个完全的人格，乃是包括人生目的或动机以及高大的理想等

[1] 1947 年刘廷芳去世之后，谢颂羔专门写过一篇《为刘博士蒙召志哀》，发表于 1947 年 8 月 16 日的《天风》第 83 期上，其中提到"我虽然不是刘博士的知友，但也很有与他接近的机会"。
[2] 谢颂羔：《三大文化与今日之中国》，《青年进步》1924 年第 74 册，第 28 页。

都在内的。"[1]由此可见，谢氏不以成败论英雄，因为有些人虽然不能把他的理想完全实现出来，但在论及他的人格时，却不能不考虑他的理想，因为理想乃是指导行为的先锋和产生人格的源泉。由于人类是有自由意志的动物，所以一个人为善为恶，都由自己决定，因此上人格各有不同。要想全面地改变中国人，提升中国人的人格，必须重视青少年时期的教育。宇宙观决定世界观，世界观决定人生观，谢颂羔的宇宙观、世界观决定了他认为中国的根本出路在于中国人养成基督化的人格。正如刘廷芳说的："有些信徒，从新文化运动，得了一种猛进的精神，起了革新的志愿"[2]，谢颂羔主动适应时代潮流，自觉在社会转型中发挥更为重要的作用，为中国建设现代社会做出了贡献。

谢颂羔一生的绝大多数工作，都与启蒙有或多或少的关系。他的启蒙工作，主要通过以下两种方式进行：

一是直接的，不妨称为"显性启蒙"。例如 1922 年的"新学制"公布之后,全国教育联合会制订并刊布了《中小学课程标准纲要》，新的课程纲要规定中小学取消过去的"修身科"，代之以"公民科"，这是公民教育第一次正式进入中华民国的学校课程体系当中,标志着中国公民教育的真正开端。中华教育改进社在济南第一届年会中就有《修身科宜改称公民科》的议案说：

> 修身范围太狭，仅斤斤于个人之修养，务使个人适应社会；公民学则改良社会适应个人。故修身不适用于共和的社会,此应改之理由一。修身注意道德之涵养，,缺乏法律的观念。法治国之人民，以富有法治精神为最要。其能培养法治精神，巩固法律观念者，莫公民学若。本是而言，则修身不适用于法治的国家，此应改之理由二。修身之标准太旧，多从消极方面立言，与公民积极图谋团体幸福适相反。修身不适用于合作团体,此应改之理由三。[3]

从 1922 年开始正式实施至 1928 年，这期间是公民教育最为兴盛的时期，公民教育得到空前重视和大力推行。谢颂羔在此期间编写了一系列教材供教会中学使用，其

[1] 谢颂羔：《基督化人生的研究》，上海：广学会，1928 年，第 75-77 页。
[2] 刘廷芳：《新文化运动中基督教宣教师的责任》，《生命》1921 年第 19 期。
[3] 舒新城：《近代中国教育思想史》，福州：福建教育出版社，2007 年，第 254 页。

中不少内容是体现了启蒙的精神的，突出的如《公民与社会的研究》、《伦理的研究》、《人生哲学的研究》、《家庭的研究》等。这些教材，除了引导学生走上基督化的人生道路之外，还有很重要的一个目的，就是教导学生明了人生的权利与义务，成为平和理性的公民。例如他在《公民与社会的研究》前言中说："编这书的方法，是与作者编《诸教的研究》、《伦理的研究》、《人生哲学的研究》等等相同，务使读者易于理会，能对于人生重要问题有正确的见解。"[1]例如对于公民和法律的关系，他说：

> 我国公民，因为数千年来，压迫于专制政体之下，尤其应该急起直追，明白法律常识，要严密地合理地监督政府，造成一个真正的法治的国家，这样，人民的保障，才得确定。人民没有充分的法律知识，不明白怎样行使民权，政府中的不良分子，即得利用人民不明白法制，而做出种种非法的事情来。一方面假法律来压服人民，一方面又藉法律来祸国殃民，法律本来是一种保护人民的利器，然而在不懂法律的人民和利用法律的官吏中间，却变成了一种剥削的工具，吞啮的爪牙。[2]

二是不通过直接的宣扬，而是采用文学作品等方式进行间接的启蒙，这不妨称为"隐性启蒙"。例如《雷峰塔的传说》一文，即蕴含着破除迷信，女性解放等思想；又如《女王与乞丐》一文，则通过讲述英国黄金时代，维多利亚女王生日那天，女王的走卒不允许一个衣衫褴褛的乞丐在王宫前行乞的故事，表达了对于强大国家和贫弱人民之间矛盾的深刻思考。文中说"王宫前是只许民众喝彩，哪许无告者伸手要钱"，于是谢颂羔借文中乞丐的口说：

> 我难道不是大英国的国民么？我难道不是拥有澳斯达利亚洲加那大新西兰印度的主人翁么？我的皮肤不是白的么？但是王后们在吃他们的盛筵，而我呢？我仍旧是饿着！看见面包便会发狂，因为我没有钱去购它。唉，我名称上算是世界最大国家的国民，世人理应向我们行礼示敬，但是昨天当我向一位黑人求助的时候，他竟然把我一脚踢到门外边。[3]

---

[1] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，上海：广学会，1929 年，例言。
[2] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 76-77 页。
[3] 谢颂羔：《女王与乞丐》，见《王妃》，上海：文华美术图书印刷公司，1930 年，第 117-118 页。

这分明是对不能保障人民幸福生活，徒有强大外表政府的直接控诉。虽然文中有对于殖民主义的赞美，有对于有色人种的歧视，但这些话从一个乞丐的口中说出来，非常符合他的身份与认知。文末，谢颂羔感概道：“英国究不愧为世界的大国，因为她的乞丐还能够发出这么一番的言论。所以我有二个感想：一，我国乞丐也许还不知道中国今日是共和国家呢！二，在当时虽然有王后与乞丐之别，今日呢？他俩都是变成烂污了以后的东西。”[1]落脚点还是回到了中国的情况，启迪人们对于国家与人民的关系进行思考。这样的启蒙，在谢颂羔的文章中比比皆是，不胜枚举。

三、谢颂羔的公民观

公民一词是地地道道的西方产物，其概念在中国固有的传统文化中并不存在。据说直至近代，这一词汇才由日本传入中国，大约在 20 世纪初陆续出现在有识之士介绍西方政治的书籍中。例如康有为在 1902 年发表《公民自治篇》，配合清政府推行新政，提出朝廷要树立“公民”。这里的公民是指在君主立宪政体下的有选举权和被选举权的国民，这是中国本土学者较早提到“公民”一词。1907 年 8 月 27 日，清政府在立宪派的鼓动下颁布了《钦定宪法大纲》，这是中国历史上第一部宪法性文件，尽管该法在实质上还是在巩固君权和维护封建统治，想进一步强化中央集权的格局，但仍具有划时代的重大历史意义，因为它标志着宪法的合法地位确立，尤其是提出了权利和义务的概念，是中国古代法律制度开始现代性转换的重要标志。

进入民国，中华民国临时政府制定了具有宪法性质的根本大法《中华民国临时约法》，于 1912 年 3 月 11 日公布实施，在第二章，规定了“人民”的权利和义务，如“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别。人民之身体非依法律，不得逮捕、拘禁、审问、处罚。人民有言论、著作、刊行及集会结社、居住迁徙、信教之自由。人民有请愿于议会、选举与被选举之权。人民有依法纳税和服兵役的义务。”在此后的多部法律中,最多出现的提法是“人民”、“国民”，偶尔也会有“省民”、“选民”。据刘钦腾考察，“公民”第一次出现在中华民国的正式法律条文，是在 1923 年颁布的《中华民国宪法》中的第十二章“地方制度”第一百二十七条第四款：“住居省内一年以上之中华民

[1] 谢颂羔：《女王与乞丐》，见《王妃》，第 118 页。

国人民，于省之法律上一律平等，完全享有公民权利。”[1]由于国家宪法规定允许地方各自治省亦可制定本省宪法，但不能与国家宪法相抵触，因此很多省份在国家宪法的框架下制定了适合本省的宪法。早在 1922 年制定的《湖南省宪法》中就有若干次出现“公民”一词。在中华民国早期，周之淦的《公民学课程大纲》（1923 年）算是较早对公民教育进行专门系统研究的学术著作。他在书中指出，公民教育之宗旨可概括之曰：以“德莫克拉西”的原则，造就为家庭、为社会、为国家、为世界、为人类，忠勇服务的明达公民。[2]同年全国教育联合会制定的《中小学公民课程纲要》中明确规定了公民教育的总体目标，后来在 1932 年的《高级中学公民课程标准》[3]。这样，在中华民国时期公民教育形成了完整的体系。

对象		目标	出处	颁布时间
小学		使学生了解自己和社会（家庭、学校、社团、地方、国家、国际）的关系； 启发改良社会的常识和思想； 养成适于现代生活的习惯。	《中小学公民课程纲要》	1923
初中		研究人类社会的生活； 了解宪政精神； 培养法律的常识； 略知经济学原理； 略明国际的关系； 养成公民的道德。	《初级中学公民学课程纲要》	1923
	第一学年	宪法之意义与种类； 宪法之内容； 宪法产生之方式； 宪法修改之手续； 中国制宪运动之经过。	《高级中学公民课程标准》	1932
	第二学	政党之意义与种类；		

[1] 岑德彰：《中华民国宪法史料》，新中国建设学会，1933 年，第 70 页。
[2] 周之淦：《公民学课程大纲》，上海：商务印书馆，1923 年，第 3 页。
[3] 课程教材研究所：《20 世纪中国中小学课程标准·教学大纲汇编》（思想政治卷），北京：人民教育出版社，2001 年，第 11、137 页。

高中	年	政党在政治上之作用; 一般政党与中国国民党。		
	第三学年	法律之意义与种类; 组成法律之各种资料; 中国法系与世界法系; 法律行为与世界法系等等。		

可见从小学到初中和高中，对于宪法和国家政治的基本情况是公民教育一以贯之的内容，并且根据学生的年龄特点和知识储备施教，随着年级的升高而逐渐加深难度。

谢颂羔的《公民与社会的研究》出版于 1929 年，主要针对初中学生。该书分为上下两部分，上部为公民篇，目录如下：

（一） 民治主义的三大原则

（二） 公民的意义

（三） 公民与人口

（四） 公民与民智

（五） 公众事业

（六） 公民与风俗

（七） 公民与娱乐

（八） 公民与文学

（九） 公民对于中国近百年的眼光

（十） 中国历史上的人物

（十一） 公民参加政治的动机

（十二） 公民与法律

（十三） 如何增进民权

（十四） 如何增进民生

（十五） 民族的前途

（十六） 公民与理想

下部为社会篇，目录如下：

（一） 研究社会学的门径
（二） 人生底目的和活动
（三） 心理的运用
（四） 现代社会的分析
（五） 社交的运用方法
（六） 社交的运用——模仿的行动
（七） 联想的作用
（八） 人格与环境的关系
（九） 社会的冲突
（十） 解决冲突的第一种方法——迫协
（十一） 解决冲突的第二种方法——放任
（十二） 解决社会冲突的第三种方法——公平
（十三） 解决社会冲突的第四种方法——容让
（十四） 男女的关系
（十五） 父母与子女的关系
（十六） 种族间与国际间的关系
（十七） 劳资冲突问题
（十八） 社会的大纲

可见谢颂羔的这本书基本符合《初级中学公民学课程纲要》的要求，而且内容更加丰富，无论是每章后的思考讨论题，还是作者的议论和结论，都紧扣中国的社会实际，对当时的中学生很有启发意义。

本书一开始，就指出民治即民主，并借用孟子的话"民为贵，社稷次之"，提出了人民和政府的关系："政府底目的，无非是为人民谋求幸福，要是不能达到这个目的，便是失了政府的责任。"[1]进而提出，要追求民主，首先就必须要保障民权，而要保障民权，就必须通过三种途径：

1. 要从各种的压迫下寻求解放而达到自由。这种自由包括身体上和精神上的自由，

[1] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 1 页。

即行为、言论、著作上的自由以及宗教信仰上的自由。谢颂羔在此强调，所谓自由，必须是合于常轨的，不侵犯他人的自由。“在合法范围以内的行为，言论，著作，他人不得任意干涉，强力制止，只要我的行动，并没有妨碍他人。”[1]

2. 要从不平等中达到平等。谢颂羔认为在专制政体之下，剥削者和被剥削者，压迫者和被压迫者之间存在着一条深深的鸿沟，他呼吁打破这种不合理的恶习，而踏入平等之路，但又强调这种平等，“并不是均贫富，废长幼，一声向后转，退到原始的社会制度。我们所要追求的是机会的平等，使每一个人民，都有自由发展的机会。”[2]他认为只要在受教育、谋发展等事情上有均等的发展机会，则在事实上虽有贫富之别，也不足以阻碍社会的前进。

3. 要从散漫分离中达到互助和合作。人民只有在民主的国家中，才能相亲相爱，团结起来，结束一盘散沙的局面，同心协力，奋斗向自由平等之路。在民治主义之下，大家视工作为光荣，共同努力工作，热心服务，互助合作，而无偷懒耍滑之现象。

谢颂羔反对剥削和压迫，但又不赞成苏联式的暴力革命，他将以上所述自由、平等、合作这三大原则，归结到一点，即伟大的“爱”：“凡我公民，只要有伟大的爱心，则不但不致侵犯他人，更能时时援助孤苦的人们，一切的剥削、压迫、嫉视、忌恨，都能够消灭净尽了所存留的才是真正的民治的社会。”[3]可见，他将实现真正现代民主社会的希望寄托在了基督教的“博爱”之上。

谢颂羔认为，公民这个名词，是由个人和社会的关系而发生的。“一个人对于国家即谓之国民，对于社会，即谓之公民”，“住在该处，而做该地的公民的，即得享公民的权利，同时只须尽公民的义务，这样，便可称为完全的公民了。”[4]公民应该有以下几个特征：

1. 守法，不守法就不能享受公民的权利，也不得称为公民。

[1] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 2 页。
[2] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 3-4 页。
[3] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 8 页。
[4] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 9 页。

2. 对环境发生兴趣，有爱社会之心，肯为公共事业牺牲。

3. 适应社会的制度，对于社会上的风俗习惯，不作过分的反抗；对于不合理的、陈腐的风俗，应该用适当合理的途径，不可骤然攻击，破坏安宁。

4. 须有生产能力及服务能力。游手好闲，不事工作，没有生产能力的，就缺乏公民的资格；吸鸦片、嗜饮酒、神经衰弱、甚至身体残废的，也缺乏公民的资格。罪犯、乞丐、流氓没有充分的公权，孩童不能行使公权，不识字的人们，在某种情况下，也不能行使公权。[1]

可见谢颂羔的公民观，较之今天的公民观，更为严格，难怪在课后的习题中，谢颂羔问学生：在你的眼光看来，中国究竟有几个真的公民呢？谢颂羔的公民观在对于社会风俗习惯的适应方面，趋向于保守，这也同样表现在他对于法律的认知上。他认为公民要守法，这在一般意义上固无不当，但法律是有善法与恶法之分的，虽然他已经认识到"我们不能一概说，不守法的都是不合理的行为，因为在某种情形下，违抗法令，也有很合理的理由，例如非战主义者之拒绝兵役，这比军国主义者之为国效劳，在理想上也许更高尚一点。"但他还是强调："但是为大局计，法律是保障大众的福利的，谁要是背叛它，违法它，就应受社会的制裁。"[2]这固然与谢颂羔所处的时代已经成为中华民国，法律在理论上已经成为保障国民利益的工具有关，但也在一定程度上反映了谢颂羔作为基督徒寄希望于改良而不是革命的保守性。

谢颂羔所希望者，乃是以强健的公民，建设强健的国家。至于强健的公民从何而来呢？他注重教育的作用，为开发民智，他强调人们之间的互相启蒙：

> 开通民智，普及教育的，不是仅仅乎学校而已，凡与民众有密切关系者，都可以借此灌输。例如乡村中的茶店，是一般乡人们的公共休息处，其中有说小书，唱评话的，是乡人们最喜爱的娱乐。借着这些说书的人们，或者能够更有效地灌输知识，因为学校教育是乏味的，机械的，而这样的教育是娱乐的，动人的，把有益的智识，很容易地灌输给他们于不知不觉的中间。一切的时局观察，风俗批

[1] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 10-13 页。
[2] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 10 页。

评，也借茶店为畅谈之所，有志于开通民智的青年们，乘着假期之暇，正可以在这种极好的公共场所，做一番服务的机会。参加他们的团体，加入他们的谈话，错误的观念，可以设法开导他们；陈腐的意见，可以设法指示他们；这样潜移默化地去做，功效定是很大的。[1]

在服务社会的同时，谢颂羔相信青年学生能够从中获益："把我们的智识传授给他人，则我们在教授的时候，可以多一番复习，加深一点印象，这于我们自己的知识也很有益的。"[2]以今天的眼光来看，启蒙的过程就是一个大家互相激荡、互相启发的过程，谢颂羔强调知识分子、精英阶层的重要："有了知识，应当分润给别人，这才是能够利用智识的，同时，也是一个真能服务的公民。"[3]他虽然没有提出知识分子向劳动人民学习，但他认识到了知识分子在这个过程中所获得的自我提升，这点难能可贵。

从增进民生的角度，谢颂羔强调实用技术教育的重要性，他说：

所谓教育者，并不限于学校教育。明白一点说，就是使一般人们在习得生活上技术的教育。没有受过教育的，他们完全不懂什么技术，也完全没有知识，他们虽然有了头脑，但不知道思想什么，虽然有了二手，但不知道要做什么，要使他们从无用的地位踏到有用的地位，最有效的方法，惟有教育。[4]

针对当时社会上一般谈教育的人只知开学校、讲文艺，重视书本上的知识，而忽视生活中的技术的倾向，他很明智地指出：

依现在的情形看起来，专注重于门面的，修饰的，而无裨实用的教育；忽视了实用的，技术的，适合于现代生活的教育；不但不足以改善人群，反足以增加罪恶，因为愚昧无识的人们，尚能够忍苦吞声，乐天安命，有了智识的青年，而寻不着一种生活的途径，他们决不愿坐而待毙的。结果，许多可怜的青年，竟铤而走险，于是社会的罪恶，反因此增加了。所以，我们希望有心于教育的公民，

[1] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 24-25 页。
[2] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 29 页。
[3] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 29 页。
[4] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 94 页。

要竭力提倡实用的教育。[1]

为了培养他心目中的公民，谢颂羔还讨论了公民与人口的关系，希望中国树立人优生优育的观点；他探讨了公民参加政治的动机，指出从政者应该有高尚的为人民服务的理想，摒弃做官为发财捷径的错误想法。总之，谢颂羔的公民教育，既要求人民做思想上的智者，明白自己的权利与义务；又希望大家有一技之长，能够在社会上有谋生的手段，过上体面有尊严的生活；更重要的是，要让大家具备公民的能力，能够看清自己的地位，监督政府的行动，而行使自己的民权。他认为，只有这样，才不愧是一个健全的公民。为了培养合格的公民，谢颂羔还编写了《公民常识小简》、《公民常识十五讲》的书籍，进行不遗余力的宣传。

培养良好公民的目的，在于建设一个理想的国家，而建设一个理想的国家，需要做到以下几点：

> 1. 欲建设理想的国家，必先普及教育，使人民无不识字者……都能明了国民的天职，全体都能努力爱国，则理想国家的建设，也就可以朝夕实现了。
>
> 2. 执政的人，应该知道国家是为人民而设，官吏只是人民的公仆，为人民司守国家门户而已。……使政能出自民意，则理想国家，也自容易实现了。
>
> 3． 欲建设理想的国家，不但是要给人民均等的享受机会（如受教育及选举权等等），并且更要使人民能知道利用这种机会肯负国民的义务。
>
> 4. 我们要想建设一种巩固的理想国家，必须有一种高尚的文化做基础。这种文化，不是物质的文化，也不是理想中的文化，乃是行诸人生的伦理文化。这种文化，是以公道做标准，它是完全与人类的爱心表同情，而无残酷暴虐的法律和政治的，对于野蛮的行为和武力的战争，都是一概屏斥的。……像这样抑强权，伸公理的文化，实为建设理想国家的唯一要素。[2]

理想的国家一旦建立，也就可以说是将天国实现在人间了，这是谢颂羔一生为之

[1] 谢颂羔：《公民与社会的研究》，第 96 页。
[2] 谢颂羔：《伦理的研究》，上海：广学会，1927 年，第 273-276 页。

不懈奋斗的目标。

四、小结

蒋廷黻认为，近代中国的全部问题，就是怎样面对世界，面对全球化。[1]对于现代文明的接受，不光是物质上的，更深层次的是精神上的，现代化的最终目标是要实现人的现代化，也只有实现人的现代化一个国家才能实现真正的现代化。

鸦片战争，表面看起来是西方国家凭借先进的科学技术和现代工业装备征服了中国，由此促发中国人以学习西方科学技术的方式走上了现代化之路。但实质上，现代科学本身不仅有知识与方法，而且有一个由科学思想、科学信念、科学精神、科学审美、科学伦理等组成的价值观念体系。现代科学在西方的产生伴随整个西方现代政治、文化与社会产生发展的历史过程。平等、自由、民主、人权等启蒙思想的产生，正是科学的理念与价值在社会层面的体现。[2]经过甲午战争，先进的中国知识分子基本都已经认识到：中国如果不能在精神层面最后觉悟，即便中国有了足够夸耀的器物，即便有足以自豪的政治架构，中国依然没有办法构建一个现代国家，仍有“不克守缺抱残之势”。[3]

为了实现人的现代化，陈独秀等人给出的路径，就是德先生和赛先生，即民主与科学。面对同样的问题，谢颂羔等人开出的处方是基督教，但他并不排斥民主和科学，而且他强调基督教的改革与与时俱进，在宣传基督教的同时引进西方的启蒙思想，促进中国人的觉醒，实现中国的现代化。何光沪指出：“中国的现代化自始就与基督教在中国的发展同时并行，这两个过程不论是疏远还是接近，都会作为同一时代的事件进程而发生直接或间接、正面或反面、有意识或无意识的相互作用。”[4]在谢颂羔等人看来，现代化与基督教并非对抗，他们在“五四”思潮及基督教新文化运动的推动下所进行的教

[1] 蒋廷黻说：“近百年的中华民族根本只有一个问题，那就是：中国人能近代化吗？能赶上西洋人吗？能利用科学和机械吗？能废除我们家族和家乡观念而组织一个近代的民族国家吗？能的话，我们民族的前途是光明的；不能的话，我们这个民族是没有前途的。因为在世界上，一切的国家能接受近代文化者必致富强，不能者必遭惨败，毫无例外。并且接受得愈早愈好。日本就是一个好例子。”《中国近代史》总论部分第2-3 页，武汉出版社，2012 年。
[2] 马春茹、邓学艺：《对中国现代思想启蒙何以未竟的思考》，《沧桑》，2014 年第 3 期，第 94-95 页。
[3] 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《青年杂志》一卷六号，1916 年 2 月。见《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987 年，第 37-41 页。
[4] 何光沪：《言有尽》，济南：山东友谊出版社，2005 年，第 230 页。

育启蒙工作，既是为了中国的基督化，也是为了中国的现代化。实践证明，任何一个国家，要想实现真正的现代化，必须要经过一场深入的启蒙运动。然而，时至今日不少学者认为中国的启蒙尚未完成。在这个意义上，谢颂羔等基督教知识分子对中国启蒙运动的推动无疑是具有相当正面的作用的，他对于中国公民社会的建设贡献的一些理念直至今天都具有很大的价值。

罗马法与大清律：宜施教案中张之洞的斡旋

宋怀思（天主教西安备修院）

摘要：1891 年始，湖北宜昌恩施一带连发教案。湖广总督张之洞对闹教活动制定了一些管理办法，采取了应对措施，或斡旋调停或依法公断，同时做好示谕和辟谣工作，以安定社会秩序。在清末教案引起的国际纷争中，西方罗马法系与东方中华法系大清律发生了激烈的碰撞。近代国际法发达之领事裁判权与保教权、教会法打开了清王朝精英们的视野。庚子事变后，慈禧太后携光绪皇帝一路西逃，清朝中央意识到王朝存在的严重危机，湖广总督张之洞等人提出了学习西方、改良法治的建议在清末新政中得以实施，推动了中国法治的近代化进程。

关键词：清末教案、张之洞、斡旋调停

张之洞（1837-1909）字孝达，号香涛，为清末重臣，洋务派的代表人物。1837年9月2日生于贵州兴义府，祖籍直隶天津府。1840年林则徐任两广总督，严禁鸦片，中英鸦片战争爆发，时年 4 岁。1845 年是年 9 岁，敏而好学，常秉烛夜读，困则伏案而睡。后来先后求学于举人、进士数人，少而擅诗书。

1852 年（16 岁）参加顺天府贡院参加乡试中举人。太平天国运动兴起，蔓延南方十余省。1863 年（27 岁）春三月入京参加礼部会试，次月殿试第三名，赐进士及第，五月授职翰林院编修。1882 年 1 月(46 岁)任山西巡抚，6 月 13 日，上奏折建议洋人游历内地需由总理衙门知照。由于山西教案日多，遂在省城设教案局并制定一些管理办法，对民教纠纷调停或依法公断。其后先后任职清朝两广总督、湖广总督、两江总督兼南洋大臣等要职。以张之洞和袁世凯为代表的洋务派督抚在北洋、南洋长期的对外事务中逐渐掌握了近代国际法中调停纷争的一些原则。

在清王朝统治下，亚洲诸小国悉隶中国藩属，中国居高临下如古之罗马，视远邦

为蛮夷，责异国以臣属。国际法原则在清末新政之前并没有进入《大清律例》的视野，清王朝一贯把洋务视为夷务办理。鸦片战争五口通商后，西方国家通过不平等条约先后在华取得领事裁判权。随着通商口岸由沿海逐渐延伸到中国内地，中外交往日益频繁同时基督宗教在内地也迅速传播。与此同时，狭隘民族主义思潮在华兴起，各省民间会党皆旗书助清灭洋，滋扰千里，毁坏电线、铁路，工厂，洗劫并焚毁京外洋房民房一切洋字头设施。1891 年始，湖北西部亦连发教案，引起了国际纷争。时任湖广总督的张之洞对闹教活动制定了一些管理办法、采取了应对措施，或斡旋调停或依法公断，施展了他的政治智慧。

鄂西南天主教施南代牧区属宜昌教区代牧，总堂花梨岭天主教堂所在地利川市，“周时属巴国地，明清置土司、卫所[1]。”清雍正十三年（1735 年），“改土归流后置利川县，统六里八十三保”。[2]1876 年，中英《烟台条约》开宜昌为通商口岸。此后教区相继兴办修院、中小学堂、育婴堂、堂区诊所、教会医院等传教事业。光绪十七年（1891 年）利川春夏久雨，县内大饥，民多流亡，鬻子女者。天主教在花梨岭修育婴堂一所，收养孤儿[3]。“1892 年，鄂西代牧区教徒人口增至一万多人，传教士 20 多名，国籍 8 名，大小教堂 100 多个[4]。”晚清全县良田多种植鸦片，荒年缺粮饥荒，民间活跃的秘密会党有哥老会、神兵等，常有打家劫舍之举。

一、宜施教案过程

（一）宜昌教案

1891 年 9 月 2 日，主教外出，宜昌南门外教堂因育婴堂收容小孩子事件，一天之内教堂和房屋全部被烧毁，发生了宜昌教案。修女院房屋被烧毁，修女们在教难中仅能自保，随后修女院迁居滨江路。修生院迁到天官桥。

祁栋染主教写给罗马教信廷传信部西默央红衣主教的信函中提到几点：

[1] [清]赵尔巽撰:《清史稿》，中华书局，1976 年，第 2183 页。
[2] 潘顺福:《利川市民族志》，湖北人民出版社，2011 年，第 430 页。
[3] 宜昌:《中国天主教宜昌教区大事记》，堂刻文献，2011 年，第 33 页。
[4] 宜昌:《中国天主教宜昌教区大事记》，堂刻文献，2011 年，第 34 页。

（1）那个婴孩是由自已的母亲领来，交给修道们。

（2）受攻击的修道们仅幸逃走，来到河边时，一些小船立刻离开江边，使修道们不能逃走，好被杀死于江边，有一住在江边的铁匠，十分气愤，拿着铁锤，胁迫一个木船划夫靠岸，小船快速将修道们送上了外船和轮船。事后他们又烧毁了江边的主教座堂和男修院[1]。

光绪二十四年（1898 年）十月初七，利川出现闹教聚众的势头，湖广总督电令地方官员派兵弹压。

光绪二十四年（1898 年）十月初九，张之洞《致施南鲁守协都司利川蔡令》，“初七日电悉利川匪党闹教造言聚众，民心警恐，饬施南协速带兵一百名星夜驰往弹压防护[2]。”

（二）担子山教案

光绪二十四年（1898 年）十月十六日，“宜昌属长阳县教堂亦被毁，杀毙教民一名，长乐堂系巴东县洋教士董姓兼管长乐教民，群奔赴巴，匪亦聚众追往将洋教士虏去。负隅拒捕，旋闻比国洋教士已被害，又闻匪徒约期打长阳县之担子山教堂，教民畏惧，逃避赴宜，又该县亦有匪数百屯聚并谣传匪众二三千，内多川湘匪将直捣宜昌并与施南匪徒联合等语。宜昌为上游商埠重镇，游匪乘机造言煽惑，谓系余党东扰，民教警惶，洋人尤甚，当已叠电另饬各属文武兵团慎防严拿，救出教士。今藉川匪声势，匪徒鼓煽纷纷报复，教民逃避处处惊扰，山深地广，防不胜防，将动之匪徒到处皆有，必须示以兵威，先令人心安，谣言息，则他匪不致纷起。惟查川匪余蛮子挟铎肆闹，临省愚民痞匪以为得计，纷纷效尤。但无论教士生死，惟有进兵围攻不能顾忌。各省教案接踵，直无办法[3]。”

光绪二十四年（1898 年）十一月初一，获悉鄂西宜昌潭子山发生教案，匪徒杀毙

[1] 宜昌:《中国天主教宜昌教区大事记》，堂刻文献，2011 年，第 39 页。
[2] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1233 页。
[3] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1259-1262 页。

教士一名，杀毙教民甚多。光绪二十四年（1898 年）十一月初一，张之洞《致宜昌傅镇台额守》，“顷法领事照会，宜昌教堂电，距离宜昌不远至潭子山被匪徒杀毙教士一名，杀毙教民甚多，请赶紧电饬该处地方文武迅派兵役前往救护并查拿凶手照例重惩。教案屡出，督饬团练贯力保护弹压，解散党羽，勿任啸聚蔓延[1]。”

（三）野山关教案

光绪二十四年（1898 年）十月二十六日，“施南建始县野三关爆发教案，匪徒从湖南而来”。光绪二十四年（1898 年）十月二十六日，张之洞《致宜昌傅镇台守巴东恩令王守备》，“野山关巡检飞禀探闻阳罗过来湖南匪徒四五百人已烧教堂，教士避洞被围，令王守备迅速奔驰往该处防护，将教士救出，并体察实情究系何处匪徒曾否伤人[2]。”

（四）利川县花梨岭教案

光绪二十四年（1898 年）十月二十九日，“施南利川县发生教难，新田坝、野茶坝、花梨岭和育婴堂被曾成章等人烧毁，王天寿神甫被杀害[3]。”

湖广总督张之洞急电施南府协副将杨通纯派兵会同利川知县蔡国祯进行镇压，匪首率众攻打利川县城失败，头目赵学刚、石成碧被捕[4]。赵学刚因有秀才功名，被宽大释放，石成碧被押解至宜昌杀头。拘捕的其他人随齐岳山土匪大王曾成章结寨抵抗清军，其子曾文斗一起战死于寨子堡。其他义民不知所终。

光绪二十四年（1898 年）十月二十九日，“施南属地利川县教堂育婴堂被匪徒毁并焚掠教民多家。系假托余蛮旗号。幸教士女婴等经该县救出厚抚，教民亦未被杀，兵勇拿获匪徒七名，该县渐安[5]。”

光绪二十四年（1898 年）十一月初九，张之洞《致重庆王藩台》电牍中提到，“鄂

[1] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1247 页。
[2] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1241 页。
[3] 宜昌：《中国天主教宜昌教区大事记》，堂刻文献，2011 年，第 3 页。
[4] 利川市史志办公室：《中国共产党利川市历史 第一卷》，中共党史出版社，2008 年，第 5 页。
[5] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1264 页。

省藉余蛮子之势，宜施各处匪徒四起，假其名号焚掠教堂教民，虏杀教士，宜昌大为惶扰。现已派文武大员帅两营会合地方练军民团弹压。且各省效尤将教士被虏之事日不绝书[1]。"

光绪二十四年（1898 年）十一月十一日，张之洞《致施南鲁守杨副将蔡令》提到在闹教运动中电令地方官对待造谣之匪的方法，在派兵弹压的同时做好示谕和辟谣工作。

"此次匪徒不过仇教，并非谋反，且数不必多，又无枪械，官兵一到自然解散，各处痞匪奸民故意添设捏造意在摇动人心，鼓煽莠民会匪乘机劫掠，看来闹教之匪不足虑，造谣之匪乃可虑，各属附和啸聚之匪乃真足患耳。并派兵另运后膛枪五百支，来复枪五百支驰往该镇，已新募勇五百人，务速示谕各属军民务宜安定，切勿误信谣言[2]。"

光绪二十四年（1898 年）十一月二十二日，在教案处理上，张之洞电告巴黎钦差，通告宜施教案案发情况。

张之洞《至巴黎庆钦差》，"自川匪余蛮闹教临境宜施一带痞匪效尤，利川县烧去育婴教案一座。当经该县驰往救出教士女婴给食优待，并派兵勇将匪徒拿获数名，格杀一名，驱散余党。巴东县又烧教堂一座，杀洋教士一人，该县亦即集团驰往围捕，宜郡又派兵助剿。因山深地广，匪徒散漫，一时未清，已由省城派文武大员带兵三营前往查拿。闻尊处会与法政府议定，以后教案只能就案论案[3]。"

光绪二十四年（1898 年）十一月二十六日，张之洞电告长沙俞抚台，派兵镇压闹教匪徒并拦路饬各军迅速截击。

张之洞《至长沙俞抚台》，"利川巴东长阳长乐会匪闹教四处焚抢虏杀洋教士一名

[1] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1257 页。
[2] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1266 页。
[3] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1268 页。

教民多名，各匪响应，宜郡大扰。昨派兵分路攻剿，恐窜石门望饬各军迅速截击[1]。”

二、宜施教案的处理

光绪二十五年（1899 年）正月二十二日，张之洞致电宜昌施南地方官，查明教案教堂损失情况。

张之洞《致宜昌陈守朱守长阳令巴东恩令施南额守蔡令长乐李令》，“现法领事催议利川巴东等县烧毁教堂杀毙教士赔款，索银四十余万两之多。各处被毁教堂几座系洋式何系华式，确系教堂房产几所，失去什物各若干，千约估价银若干，均为据报，无从与议，望严饬赶赴速查明，详确开单禀报，勿稍疏漏[2]。”

光绪二十五年（1899 年）二月初七，张之洞致巴黎庆钦差，认为教案教堂索赔钱额太多，就教案赔偿事宜提出交涉。

张之洞《致巴黎庆钦差》，“施宜两地山中穷苦已极，教堂样洋式素少，亦不壮丽，详查利川数处不过九千两，长乐长阳巴东古国共二三千两，而法领索银四十二万五千两内二万余为抚恤比国教士董若望。乃教士开报太多骇听，系连中国教民产业而言教民穷极安有多产？且华民应我自抚恤不应教士代索[3]。”

1899 年 8 月 8 日法国驻中国公使毕盛致外交部长德尔卡塞的信中提到，“宜施教案已经获得解决的同时，利川、巴东、施南等地重新爆发了动乱。秘密会社哥老会焚烧和抢劫了其他的基督教会口，杀死了 8 名营勇和多名基督徒，使一名传教士的生命处于危险之中。德托美先生认为必须再次索求补充赔款，并强调对新事件采取镇压和预防措施[4]。”

宜施教案的赔偿协议做了如下规定：“1.对传教区和传教士的家庭赔款；2.惩办罪

[1] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1271 页。
[2] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1315 页。
[3] 萧延年校：《张文襄公全集电牍》，沈云龙编：《近代中国史料丛刊一辑》，台湾文海出版社，1966 年，第 1323 页。
[4] [法]毕盛：《第 96 号·法国驻中国公使毕盛致外交部长德尔卡塞》，耿昇：《清末教案·法文资料选译》，中华书局，2000 年，第 32 页。

犯。对传教区的赔款确定为44500两；对董若望神父的家庭依旧例赔银1万两。此外，中国还许诺划拨一块地盘和一笔紧急款项以建造一座教堂。数名罪犯均遭擒获和斩首，应对此案负责的官吏们受到了贬职。1899年8月8日于北京[1]。"

1899年10月9日，法国外交部长德尔卡塞致法国驻布鲁塞尔公使热拉尔，通告比利时政府教案解决[2]。

1899年10月28日，法国驻布鲁塞尔公使热拉尔致外交部长德尔卡塞，热拉尔表示法国谋求到的解决中国政府对鄂西南比利时天主教传教区的赔偿决议是公正的，向共和国政府转达王国政府在这一教案中及其有效的干预再次表示感谢[3]。事后清朝划拨一笔紧急款项重修宜施各地天主堂。

教案议结后，利川、巴东、施南等地继发了新的动乱。秘密会社"哥老会"焚烧和抢劫了其他的基督教会口，杀死了8名营勇和多名基督徒。1899年8月8日，法国驻华公使毕盛致外交部长德尔卡塞的信中说："德托美先生认为必须再次索求补充赔款，并强调对新事件采取镇压和预防措施[4]。"

三、对北方义和团运动的策略

（一）致电清廷痛剿义和拳，平息国际纷争

古代罗马交战法有这样的规定，在下记四中情形之一，均视为开战。"即：（一）侵略罗马的领土；（二）伤害罗马的使节；（三）不遵守条约；（四）加入敌邦。在这种情形下的战争称为义战。在宣战前，尽先设法和平的处理，非经调和失败，是不能宣战的。元老院审议之结果，认为应当宣战，战争遂开，此为宣战之方式[5]。"

1900年5月31日致电总署、荣中堂，请剿办义和团。"拳匪因闹教滋事，势甚猖

---

[1] [法]毕盛:《第96号·法国驻中国公使毕盛致外交部长德尔卡塞》，耿昇:《清末教案·法文资料选译》，中华书局，2000年，第32页。
[2] [法]德尔卡塞：《第98号·外交部长德尔卡塞致法国驻布鲁塞尔公使热拉尔》，耿昇：《清末教案·法文资料选译》，中华书局，2000年，第32-33页。
[3] [法] 热拉尔：《第 99 号·法国驻布鲁塞尔公使热拉尔致外交部长德尔卡塞》，耿昇：《清末教案·法文资料选译》，中华书局，2000年，第34页。
[4] [法]毕盛:《第96号·法国驻中国公使毕盛致外交部长德尔卡塞》，耿昇:《清末教案·法文资料选译》，中华书局，2000年，第32页。
[5] 刘达人：《国际法发达史》，河南人民出版社，2016年，第47-48页。

獗，定兴至卢沟桥铁路、机厂、车辆、料厂尽毁，糜款数百万，如何修复？毁坏国家所设铁路，法所当诛。且各国必以保护教士教民为词，派兵自办，大局将难收拾[1]。”1900 年 6 月 18 日电令全省各道府。“现北方拳匪滋闹，各国要挟，大局甚紧。湖北素多痞匪，愚民好信谣言。如有造谣生事之人，立即从重惩办，勿稍宽纵。其有教堂、洋人住所，尤须多派兵役加意认真保护，此时万不可生事。稍有枝节，必致地方大乱，该道府不得辞其责。[2]” 1900 年 6 月 18 日令江汉官道照会各国领事洋人暂勿出外游历长江一带。“所有洋人居住地，加意保护。所有洋商洋教士之在内地者，亦宜劝戒加意检点，如无要事，暂勿出外游玩打鸟，免为小事致生枝节[3]。” 1900 年 6 月 20 日，义和团攻打北京东交民巷列国使馆与教堂，德国驻华公使、日本参赞等相继被毙，引起严重国际纷争。张之洞闻讯急电清朝中央，请痛剿拳匪，速安慰各使馆。“查拳匪符咒惑人煽乱，实不能避枪炮，嘉庆十三年久经谕禁。若真系直隶义民，何以陕西李来中为首。京外乱杀，华洋均受其害。北至京城，南至河间，周围千余里均被滋扰，勒派供粮。旗书助清灭洋，乃各省会匪故套。毁坏国家所设电线、铁路，值数百万，又焚毁京外洋房民房无算。况无故戕害洋人洋房，杀日本参赞。今海口已被占夺，都城布满洋兵，增兵增舰，日来日多，祸在眉睫，直不忍言。未闻一国无故与六七强国一同开衅可以自全者。”

（二）托美使斡旋调停八国息兵

1900 年 6 月 20 日致电清朝中央，“速安慰各使馆，力言绝无失和之意，告以已召李鸿章，李到当与各国妥商办法。闻美国在大大沽并未开炮，先托美使调停，劝令停兵息战，我方好专利剿匪。请速发电旨述皇太后、皇上之意，饬驻各国使臣令向外部道歉。安危所关，间不容发，再过数日，大局决裂，悔无及亦[4]。”

1900 年 6 月 21 日清廷下诏与各国宣战。张之洞的斡旋调停主张未被清廷采纳。开战后清军失利，列强军队攻占北京后慈禧太后携光绪皇帝一路西逃，义和团运动事后以清政府签约议和结束。

[1] 吴剑杰：《张之洞年谱长编下卷》，上海交通大学出版社，2009 年，第 618 页。
[2] 吴剑杰：《张之洞年谱长编下卷》，上海交通大学出版社，2009 年，第 622 页。
[3] 吴剑杰：《张之洞年谱长编下卷》，上海交通大学出版社，2009 年，第 622 页。
[4] 吴剑杰：《张之洞年谱长编下卷》，上海交通大学出版社，2009 年，第 622 页。

四、结语

清末教案爆发后，面对西方国际法和国内日益高涨的民族主义的双重压力，清朝督抚张之洞或斡旋调停或依法公断，对教案中受害的教会一方，尽力安抚保护，对参与闹教活动的民间会党"哥老会""神兵"等肇事团伙出兵弹压、阻击，同时做好示谕和辟谣工作，以安定社会秩序。

东方清王朝统治下，"亚洲东境诸小国悉隶中国藩属，中国居高临下如古之罗马，视远邦为蛮夷，责异邦以臣属[1]。"国际法原则在清末新政之前并没有进入《大清律例》的视野，清王朝一贯把洋务视为夷务办理。在西林教案法籍马神父事件中，知县张鸣凤依据清律判决马神父，显然并未考虑国际法的原则。与后来张之洞在处理教案过程中会同西方驻华领事斡旋调停处理教案相比，后者显然已经转变法治观念，考虑运用国际法的原则来调停国际纷争。

在清末教案引起的国际纷争中，西方罗马法系与东方中华法系大清律发生了激烈的碰撞，国际法因此打开了清王朝精英们的视野。继承了罗马法原则的教会法本身即为国际法，它最初通行于以基督教为国教的罗马帝国境内，后来随着基督教离开地中海周边向四周传播而扩散到欧洲其它地区。中世纪以来，罗马教廷"宗门和平律"对政治加以约束。"教廷在数次大公会议中制定有"宗门和平律"，其目的在于将战时之非战斗员置于教会保护之下，如教会的建筑物、僧侣巡礼者、商贾、妇孺、农夫、家畜及农具等，其不得加以损害。后世学者多称之为后世陆战法规之渊源[2]。"

关于清末教案中的领事裁判权与保教权问题。鸦片战争五口通商后，西方国家通过不平等条约先后在华取得领事裁判权。"领事裁判权亦起于十字军时代，它是指一国在他国境内依本国法律管辖自国人民之权利条款[3]。" "法国的保教权起自法国与土耳其所订立的条约。1740 年增订的法土条约内，土耳其允许在境内的法国人民及信奉天主教之人民，俱受条约之保护。法国因此自视为近东天主教的保护者，要求教廷予以承认。教廷允许该区域教会和土耳其政府如发生问题，由法国政府代表教会向土耳其政

[1] 刘达人:《国际法发达史》, 河南人民出版社，2016 年，第 37-38 页。
[2] 刘达人：《国际法发达史》，河南人民出版社，2016 年，第 51 页。
[3] 刘达人:《国际法发达史》, 河南人民出版社，2016 年，第 55 页。

府交涉。但对于教会内部问题，教廷则派宗座代表驻君士坦丁堡，直接代表教宗，予以处理。因此法国在华保护传教自由和信教自由的保教权，乃是仿效法国在土耳其的保教权而设的。教会及其他国传教士其实都不甘心接受法国的保护[1]。"咸丰十年（1860年）定中法天津续增条约。约内第六款说："即颁示天下黎民，任各处军民人等，传习天主教，会合讲道建堂、坟茔、田土、房廊等件，应予赔还，交法国驻京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地建造自便。""法国政府根据天津条约第十三款，声明在华有保教权。这种信仰自由，不但是有中国国法的保障，如续增条约第六款所云，清朝皇帝应颁布允许人民信教的上谕，而且又有国际条约的保障。假如中国皇帝或地方官禁止信教时，法国政府便可以根据条约向中国政府交涉，提出抗议。清廷当时并没有懂得这种保教权的意义，也不知道法国保教权的历史背景[2]。"

1900 年庚子事变，清军失利，慈禧太后携光绪皇帝一路西逃，清朝中央意识到王朝存在的严重危机。湖广总督张之洞会同两江总督刘坤一向清朝中央上《江楚会奏变法折》提出了学习西方，改良法治的建议。他的改革思想在清末新政中得以实施，推动了中国法治的近代化进程。

[1] 罗光:《教廷与中国使节史》，光启出版社，1961 年，第 190 页。
[2] 罗光：《教廷与中国使节史》，光启出版社，1961 年，第 189 页。

近代传教士中文报刊与西法东渐

许淳熙（华中科技大学）

摘要：近代传教士在华传播西法的途径主要有三种:一是翻译与撰写法律书籍；二是创办报刊，在报刊上登载介绍西法的文章；三是开办教会大学，开设有关法律课程，进行系统讲授。这其中，通过报刊介绍传播西方法制思想在西法东渐之过程中，所起的作用与产生的影响最为广泛。从 1815 年基督教伦敦布道会传教士马礼逊及其助手米怜与中国人梁发创办中国历史上的第一份期刊《察世俗每月统记传》起，到 1951 年中国大陆教会报刊被接管的 136 年间，西方各国传教士在华创办的报刊杂志多达千种，传播了大量的西方政宪、政治法律制度等方面的知识。本文以探讨传教士所办报刊对于西法东渐的作用为主题，首先在概述传教士在华创办报刊的基础上，探析《东西洋考每月统记传》《遐迩贯珍》《万国公报》《中西闻见录》等报刊的传播西法之活动，继而探讨传教士中文报刊在西法东渐过程中所起的历史作用。

关键词：传教士、西法东渐、政宪法制、报刊杂志、术语翻译、清末修宪

引言

传教士所办的报刊是近代传播西学的主要载体，是中西文化交流和融合的重要平台。近代传教士在华传播西法的途径主要有三种:一是翻译与撰写法律书籍；二是创办报刊，在报刊上登载介绍西法的文章；三是开办教会大学，开设有关法律课程，进行系统讲授。这其中，通过报刊介绍传播西方法制思想在西法东渐之过程中，所起的作用与产生的影响最为广泛。从 1815 年基督教伦敦布道会传教士马礼逊（1782-1834 年）及其助手米怜与中国人梁发创办中国历史上的第一份期刊《察世俗每月统记传》起，到 1951 年中国大陆教会报刊被接管的 136 年间，西方各国传教士在华创办的报刊杂志多达千种，传播了大量的西方政宪、政治法律制度等方面的知识，如由普鲁士传教士郭实腊(1803-1851 年)于 1833 年 7 月创办于广州(1837 年以后,出版地迁至新加坡)的中国近代内地第一份中文期刊《东西洋考每月统记传》,就曾大力引入西学,并成为中国最

早引入西方宪政法学和诉讼法学等学科知识的刊物。本文以探讨传教士所办报刊对于西法东渐的作用为主题，首先在概述传教士在华创办报刊的基础上，探析《东西洋考每月统记传》《遐迩贯珍》《万国公报》《中西闻见录》等报刊的传播西法之活动，继而探讨传教士中文报刊在西法东渐过程中所起的历史作用。

近代传教士在华创办报刊的概况

基于 “别的方法可以使成千的人改变头脑，而文字宣传则可以使成百万的人改变头脑”之认识[1]，基督新教尤为重视创办报刊，进行文字布道。然而在 19 世纪之初，创办报刊属于违法。嘉庆十六年（1811 年），清政府颁布《西洋人传教治罪》专条，对“私自刊刻经卷，倡立讲会，蛊惑多人”并确有实据，即对为首者处以“绞决”。因此，从 19 世纪初至鸦片战争爆发这一阶段，属于基督教期刊艰难的初创阶段。中国历史上的第一份期刊《察世俗每月统记传》就因为国内严禁，只能在马六甲出版。

鸦片战争结束至五四运动爆发这一阶段，是中文基督教期刊发展的辉煌时期。不仅新的基督教期刊大量创刊，办刊地域也迅速扩展，呈现出由东南沿海向北向西延伸，由开埠城市向非开埠城市流布的走势。全国有许多地域所创办的第一份中文期刊为基督教中文期刊。如 1853 年英国传教士麦都思（1796-1856 年）创办了香港第一份中文期刊《遐迩贯珍》；1857 年伦敦传道会的汉学家伟烈亚力创办了上海第一份中文报刊《六合丛谈》；1868 年外国传教士创办的福州第一份中文报刊《中国读者》问世；1886 年英国传教士布德创办了厦门第一家中文月刊《厦门新报》；基督教伦敦会传教士杨格非（1831-1912 年）于 1872 年创办了汉口的第一份近代中文期刊《阐道新编》；美国传教士丁韪良（1827 -1916 年）等主编的北京第一份中文近代报刊《中西闻见录》于 1872 年创刊。至此，大清例律之《西洋人传教治罪》专条被彻底突破。

中国近代总共办有多少种中文基督教期刊? 根据汤因 1949 年所撰写的未刊稿《中文基教期刊》[1]，截止到 1948 年，共出版中文基督教（新教）报刊 878 种。由于对教会大学所办的刊物、各城市基督教青年会刊物缺乏详细调查，故所收多有缺失。例如，由中华大学创办的报刊有《华风》《华中通讯》《校友通讯》《华大滇声》《华大桂

[1] 湯因《中文基教期刊》(手稿)，1949 年，上海市檔案館，檔案號 U-133-0-33

声》《华大新闻》《时代思潮》等16种[2]，而福建协和大学出版的报刊达45种之多[3]，故而中国近代创办的中文基督教期刊当在千种之上。即从 1815 年起，平均每年有七八种期刊问世。这一规模在 19 世纪至 20 世纪上半叶的中国，产生了巨大的社会影响。[4]

传教士报刊中有关宪政法治方面的内容

报刊是西学在中国传播之重要阵地。基教传教士自鸦片战争后，充分利用报刊的大众传播功能，大力引进西方的法律制度，包括国际公法、刑法、民法、商律、程序诉讼法等，为清末法律改革提供了借鉴，在某种程度上推进了中国法律的近代转型，因而，传教士中文报刊是晚清时期沟通东西方法律文化交流的重要桥梁。

由普鲁士传教士郭实腊于1833年在广州创办的《东西洋考每月统纪传》，是在中国境内面世的第一份传教士中文报刊，也是最早引入西方宪政、诉讼法学的中文期刊。自创刊时起，就专门设置了"政治法律"栏目。[5]其中不乏对西方各国政事的报导和对西方政法知识的描述，内容颇为丰富，不但有时政要闻、法制概况，还有近代西方的民主法治理论。如道光十八年（1838 年）四、五、六月号连续登载的二篇《英吉利国政公会》,比较全面地介绍了英国议会制度，议会的职责、组成，议员的选举等。道光十八年七月号刊载的《北亚墨利加办国政之会》一文介绍了美国的政治体制，亦冠明与英国之不同："不立王以为国王，遴选统领副统领为大职。"道光十八年三月号的《自主之理》中明确提出法律的设立与权威，法律面前人人平等的理念，"我中国人慕英吉利国名，而未知其国家之政体如何。英民答道'我国基为自主之理，自主之理者，按例任意而行也。所设之律千条万绪，皆以彰副宪体。独其律例为国主秉钧，自帝君至于庶人，各品必凛导国之律例。所设律例必为益众者，诸凡必定知其益处。一设则不可改，偶从权略易者，因其形势不同，只推民之益而变焉。上自国主公侯，下而士民凡庶，不论何人，犯之者一齐治罪。"

《东西洋考每月统纪传》还介绍了西方的陪审制度[6]。道光十八年八月号登载的《批判士》,专门介绍了英美国家司法审判方面独特的陪审制度。详细地描述了一个开庭审判过程该有的步骤：首先,法官对案件详加查核、细加审讯,"将情节明说一遍",这时,应该允许多人听审。法官"招众者细聆其言也,然自不定罪。""却找笃实之士数位,称谓批判士。发誓云,谓真而不出假言也"。批判士就是现在所说的陪审团。那么批判士是如何

参与审判的？文中阐述“此等人侍台前,闻了案情,闭厢会议其罪犯有罪无罪否。议定了,就出来,明说其判决之案也,据所定拟者,亦罚罪人,终不宽贷。”这样就增加了司法审判的透明度。那么如何保证批判士议定的公正性呢？这里编者提到投票否决的形式，“设使批判士斟酌票拟不同,再回厢商量、察夺。未定又未容之出也。”说如果意见不统一,批判士须回厢重议,得出结果。文中还提到,英吉利、亚墨利加北合邦各国操自主之理,亦选等批判士致定案。批判士是一批尽义务的民间人士,他们没有俸禄,并无供职,亦不趋炎附势,指望做官。这种开庭审理案件和陪审团的概念对当时的中国人来说闻所未闻,当时中国的民间审判程序主要是在各级衙门进行的,听审极为罕见,除非有重大社会影响的案件才允许百姓听审。“批判士”的概念也是首次以西方司法知识传播的方式,出现在中文期刊中,它是“陪审”一词的最初来源。[7]鉴于《东西洋考每月统纪传》积极传播西法之举，有学者认为，“近代中国输入西方法学的进路实以此为嚆矢。”[8]

1853 年在香港创办的《遐迩贯珍》，号称“创论通遐迩，宏词贯古今”，是以“刊载远方（西洋）和近处（中国）也就是‘遐迩’的好事或要事”为宗旨和目的。此刊在中国已经失藏，目前保存最好的《遐迩贯珍》收藏在英国伦敦大学亚非研究所图书馆。《遐迩贯珍》刊登了很多有关西方国家政治法律制度的文章，1853 年创刊号中刊登了一篇《香港纪略》，这篇文章介绍了香港被割让给英国的原因以及香港现在的发展状况，对香港的历史进行了一系列回顾以及英国统治香港 12 年来的一系列变化，对香港行政、立法、司法做了详细介绍。1853 年第 3 号的《英国政治制度》一文对英国政治制度作了详细介绍，包括君主、议会、立法、司法等方面。在 1854 年第 2 号的《花旗国政治制度》一文中，对美国总统的选举、职务、任期、立法和司法、两院的选举等都做了详细说明，对美国尊重平等和自由的理念表示赞美之情。

1868 年由林乐知（1836-1907 年）创办的《万国公报》是外国传教士所办的中文报刊中历史最长、发行最广、影响最大的一家[9]，参加编辑和撰稿的大多数是当时著名的传教士,有林乐知、慕维廉、李提摩太、丁韪良、狄考文、艾约瑟、杨格非、花之安、李佳白等。《万国公报》广泛地刊登西方法学知识，内容较多涉及欧美的政治法律状况以及对中国传统法制的批判。所刊发的文章包括由李提摩太与蔡乐康合译的《泰西新史揽要》；林乐知的《译民主国与各国章程及会议堂解》《中东战纪本末》；艾约瑟的《防罪十则》《司狱新法》；李佳白的《列国政治异同考》《探本求源论》；季

理斐的《论酷刑当速废》，李提摩太的《英颁行公司定律》，韦廉臣的《希利尼原流备考》《续希利尼律例备考》；顾卫民的《基督教与近代中国社会》等。许多广学会出版的涉及法律的译书或著作往往先在《万国公报》上刊出,如《自西徂东》和《华英溦案定章考》等。向中国宣传了大量的西方政治法律思想观念和制度，甚至直接引入西方国家的法律法规，例如林乐知就曾将美国 1787 年宪法以及宪法修正案的前 15 条附在其文章《环游地球略述》中。该刊宣扬的西方法律知识使得晚清知识分子耳目一新,对中国思想界产生的影响甚大,激励国人变革中国旧法。

由丁韪良和艾约瑟(1823-1905 年)创办的《中西闻见录》(1872 年 8 月至 1875 年 8 月)、傅兰雅主编的《格致汇编》(1876 年 2 月至 1892 年冬,《中西闻见录》的续刊)等,也向中国传播过不少宪政法学、刑法学、版权法学、婚姻法学、诉讼法学和国际法学等方面的知识。

传教士报刊在西法东渐过程中的历史作用

（1）奠定西法东渐的基础

整个西法东渐的历史过程可大致分为三个阶段，其一，从 19 世纪 30 年代至清末修宪；其二，从辛亥革命至新中国成立；其三，从新中国成立到 21 世纪的来临。而在这第一个阶段的初期，起着主导作用的是在华传教士及其他们所创办的报刊。法律是社会的产物，是社会制度之一，也是一种社会规范。它与风俗习惯有密切的关系。西方法律与中华传统法律有着明显的差异乃至冲突。而要使习惯于中华传统法律的封建国家大清帝国能够接受西法，首先就需要进行广泛的介绍、宣传、传播，使得社会各阶层都能够认识西方法律，了解西法的长处所在，才有可能使之东渐。只有在人们对西法有了一定的认识后，大量地翻译西法法律专著与在华开展西方法律的教育才有基础。而在广泛的介绍、宣传、传播方面，传教士中文报刊所发挥的作用是无以匹敌的。

《东西洋考每月统记传》的发行，为处在闭关锁国中渴求西学的先进知识分子带来了振聋发聩的感觉，全新的地理、历史、政治、创造发明，每一样都在深深震撼着国人。《东西洋考每月统记传》不仅在广州产生了较大的影响，而且还被寄到北京、南京和其他城市，各类知识分子都可以阅读到这份刊物。林语堂曾评价：“这本杂志代表

了基督教新教传教士利用外国的丰富知识来帮助中国文化复兴的首次努力[10]。

《遐迩贯珍》对西方近代文明的宣传和介绍，涉猎极其广泛，可谓 19 世纪中叶介绍西学最集中、最有影响的中文刊物。其发行量很稳定，每期印刷达三千册。《万国公报》则是当时发行量极大，影响广泛的刊登西方法学知识之刊物。该报完满地实践了传教者们宣传西方文化的意图，向中国读者宣称,西方并非蛮夷之邦，而是比中国更为富强文明的另一种文化。浙江最早的近代中文报刊《中外新报》，其第一任主编是美国传教士玛高温（1814-1893 年），该报热衷宣扬美国的政治制度和国家体制，《中外新报》的发行范围也很广，除了在宁波、杭州等浙江本省城市外，在上海、北京、香港也均有销售点，同时还传到了国外。应思礼主编时期的《中外新报》被翻印为《官版中外新报》，在日本发行，这在国际新闻史上都是很罕见的。由英国传教士伟烈亚力所办的《六合丛谈》，发行地区很广，除了在上海本地发售以外，从第二号开始在宁波发售，而从第三号起香港也成为发售地区。由于上海其时已经成为了新的贸易中心与报业中心，所以《六合丛谈》在广州、厦门等其他通商口岸同样有传播。

这些影响深远传教士报刊，关于西法所进行的舆论导向作用，奠定了西法东渐的基础。

（2）突破中西语言文字界限

法律与语言有着密切的关系。法律借语言文字予以表现,语言文字又赋予法律以具体的内涵,塑造着法律的形象,使之成为准则,以影响或支配人们的思想和行动。按照历史学派的观点,一个民族的法律是该民族历史发展的产物,不同民族有不同的法律传统。一个民族的法律又总是由该民族特有的语言文字表达出来，语言不同则不仅法律的外在表现形式不同，而且法律的意义也不尽相同。西方法学知识的输入首先就意味着要突破中西之间语言文字上的界限和隔阂。[11]

在这一方面，传教士及其所主办的中文报刊发挥了先导作用。18 世纪 20 至 50 年代，随着更多新教传教士的相继来华以及传播文化的设施和工具的完善，西法输入的活动有了迅速的发展。在传教士中文报刊里，也开始有越来越多的西法概念用中国法律术语表述出来。例如，传教士们在编辑刊物时，关于英语“law”的中文表达，就经历

了广泛的探究。创办《察世俗每月统记传》的英国传教士马礼逊使用了“法”“法律”“法度”“律文”“条例”等词来表示“law”，同时,在翻译“lawgiver”的时候,马礼逊使用了汉文“设律者”和“立法的”作为表达。[12] 英国传教士麦都思不仅是《察世俗每月统记传》这一刊物的主要撰稿人，在1823年至1826年间，还在巴达维亚编辑中文刊物《特选撮要每月纪传》，1838 年，在广州编辑中文刊物《各国消息》。为使中国人更为了解英文“law”的含义，麦都思使用了更为广泛的汉语词汇加以表达，比如,“律例”“律法”“制法”“法度”“制令”“准则”“法律”“制度”“章程”“禁令”“条例”“国法”等。[13]

普鲁士传教士郭实腊在编辑《东西洋考每月统记传》《特选撮要》以及《天下新闻》等中文报刊时，就交替出现过用“公会”“国政公会”“国会”“国家公会”“国公会”“办国政会”“义会”等 7 个术语来表达“parliament”概念。[14]

马礼逊、麦都思、郭实腊等所处的时代，正是中西法律术语相互遭遇，进而相互翻译的早期时代。这一时期,就法律而言，最大的问题便是如何对译重要的法律术语。两种不同语言的法律术语的对译必须建立在相互理解的基础之上，而在早期这种相互理解是非常困难的。相互理解的困难源自于中西法学文化的冲突，而通过传教士及其所办报刊的创作实践，成功地突破了突破中西语言文字界限。

（3）引导中国近代法学的诞生

清末修律是中国近代法制发展史上的一件大事，导致中华法系走向解体。随着修律过程中一系列新的法典、法规的出现，为中国法律的近代化奠定了基础。导致清末修律的原因有一条非常清晰的、有着前因后果的逻辑链。首先是由传教士及其所办期刊对西方法律文化的流播，使中国传统法制的残暴、野蛮暴露于光天化日之下，一些早期的改良派人士和其后而起的开明知识分子，纷纷投身于对旧有法律以及旧律所赖以存在的价值基础的猛烈抨击之中。渐渐地，越来越多的知识分子开始对传统法制的合理性产生了怀疑，传统律典所依据的法律价值观也开始动摇了。

其次是中国社会现代法律意识的提升。十九世纪七十年代，清政府开始向国外派遣留学生，其中的不少人对西方法律进行了研究，回国后翻译西方法律书籍，宣传西方法律；甲午以后，国内留学人数日益增加，有许多留学生专门学习西方的政治法

律。这些措施，都促进了中国法律的近代化步伐。同时，在士大夫中产生了如沈家本这样的法学家。

最后是清末对于领事裁判权的抵制使得清末修宪得以正式实施。1902 年，在与英国进行通商行船条约的谈判中，清政府强烈要求撤销其在华的领事裁判权，但英方以清朝法制不完善为由始终不肯应允。最后清政府只好在其他方面做出一定让步，终于在 9 月 5 日签订了《中英续议通商行船条约》（又名《马凯条约》）[1]，其中第 12 款载明："中国深欲整顿本国律例，以期与各国律例相同，英国允愿尽力协助以成此举，一俟查悉中国律例情形及其审断办法及一切相关事宜皆臻妥善，英国即允弃其治外法权。"依据这一条款，英国放弃在华领事裁判权、清政府收回治外法权的前提便是清政府整顿律例，使其与各国相同。有了英国的先例，清政府又与美国、日本、葡萄牙等国家进行谈判，在签订的商约中也都确定了类似条款。[15]

在上述背景下，清政府为了撤销领事裁判权，收回治外法权，恢复司法主权的完整性和独立性，洗刷奇耻大辱，遂成立修订法律馆，任命沈家本、伍廷芳为修律大臣，开展了一场具有划时代意义的变法修律活动。通过这场修律活动，解体了传统的中华法系，同时大力引入西方法律尤其是已经西方化的日本法律，至少在法律体系或形式上已基本实现了法律的近代化。毫无疑问，清末修律意义重大，它结束了过去，开辟了未来，完成了中国传统法律向近代的转型，最终形成了公私法分明、部门齐全的近代化法律体系。

由此观之，在历史上具有重大意义的清末修律活动的最终实施，传教士及其报刊所发挥的最初的启动作用不可忽视。

[1] 《中英續議通商行船條約》是《辛丑合約》中有關通商事宜的一個補充性條約。

来华传教士眼中的中国法律：以《教务杂志》(The Chinese Recorder)为中心

杨玉娜（上海大学）

摘要:《教务杂志》保存大量与民国法律有关的文章，是研究来华传教士对民国法律认识的变迁很好的材料，传教士对晚清至民国法律和制度的阐述与评价时重视古今法律精神的联系、关心现代法的建设，其法律观与 19 世纪的传教士相比更为客观。在教务与法律方面，他们既希望依靠本国与中国签订不平等条约获得特权，又希望本国政府不要过多干涉传教活动，随着 20 世纪民众反帝活动高涨和政府对特权的逐渐收回，这样矛盾的心态和处境使传教活动更为复杂。

关键词: **《教务杂志》；传教士；法律**

近代西方法律观念的输入传教士功不可没。晚清和民国是中国现代法律的奠基时期，在此期间西方人不仅带来了现代法律理论和观念，也细心观察中国的法律。来华传教士作为其中一个特殊群体，面对复杂的中国社会、各种条约和层出的教案，他们认真探查中国法律，对当时法律的分类、解释、适用以及变革都有较为系统的论述，针对相关史料的分析不仅具有中西法制交流史的意义，更可研究晚清至民国外来宗教对于中国法律的调适与抗争。

《教务杂志》自 1867 年到 1941 年，除中间停刊两年外，一共创办 72 年，是来华新教传教士创办时间最长的外文杂志。在这创办的七十多年的时间里，从清末修律对国外法律的全盘沿袭，到民国立法开始注重本国传统与现实调适，中国的法律无论从体系的完整性和稳定性还是变革的灵活性方面都有较大的改变，《教务杂志》作为英文杂志，读者以外国传教士为主，刊登有关法律文章最大目的是帮助传教士了解当时中国法律的成果和改革的状况，因此他们的认识更具有客观性。《教务杂志》中，就本文研究的主题中国法律类的文章来说，多刊发在 20 世纪后，这与中国法律现代化改革密切相关。20 世纪初，中国宪法与政治改革的事业加速，这是法制近代化的显著体

现。面对东西方法治文明的融合，《教务杂志》刊登的文章关注古今法律精神的联系、注重东西法律观对比。由于此间中国政治的不稳定和不可预料的状况，传教士有很高的政治敏感度，对宪法的实施和政治环境针砭时弊，清晰指出立法与现实的差距，从社会和民众的角度提出合理的建议。与 19 世纪中晚期相比，减轻了民族主义倾向，此时传教士的法律观更客观。

关于《教务杂志》的研究，近人的成果多从教育、宗教、历史等方面的关系入手[1]，而探究其与法律关系的至今还未发现。在传教士与中国法律方面，大多成果是围绕国际法、传教条约和教案展开。[2]就笔者所见，目前研究传教士在中国法律中作用，时间置于晚清的较多，对民国时期的各项法律甚少分析，以至于无法清晰看出传教士在民国法律制定过程中的特殊性和重要性。

一、从古代法律到现代宪法——关注古今法律精神的联系

20 世纪以来，儒学是思想界革新的焦点，儒家政治观在现代法律改革中具有特殊地位。钱穆先生在《中国历代政治得失》最后总论中提到中国古代有几个特点：平等、民主、法治，按照钱穆的看法，中国古代是有宪法传统的，这就是儒家学说和士人政治构成的仁政框架。[3]儒家思想作为封建中国的基础，对政治的影响是长期而深刻的，日本的崛起和对儒家文化的引进与重组，使得中国知识分子开始在“反孔”与“祭孔”之间抉择不断。“就反孔批儒而言，同属儒教圈的日本帝国主义侵华所构成的跨文化背景，面临基督教挑战大环境下中国儒教自身正信与异端之争的调整和裂变，近代‘国民’思潮

[1]如崔华杰:传教士学者与中国历史研究：以《教务杂志》(The Chinese Recorder)为中心的考察. 上海大学 2011 年博士论文；张笑婷:《教务杂志》所录清末民初时期西方汉语教育用书研究. 四川师范大学 2015 年硕士论文；薛维华:边缘风景:《教务杂志》与传教士汉学知识传播. 北京外国语大学 2015 年博士论文；徐炳三:从《教务杂志》看近代西方传教士对中国穆斯林的传教活动. 贵州民族研究 2006 年第 3 期；荀林:晚清基督教传教士眼中的“性善论”——以《教务杂志》为中心. 文艺评论 2017 年第 2 期；彭淑庆、崔华杰:晚清基督教传教士与中国上古神话研究——以《教务杂志》(The Chinese Recorder)为中心.民俗研究 2012 年第 3 期；杨哲兴:晚清时期传教士中国佛教观——以《教务杂志》(The Chinese Recorder)为中心的探究. 上海大学 2017 年硕士论文

2 如苗鸣宇:传教士对中国近代法制之影响.中国政法大学 2001 年硕士学位论文；杨丽霞:传教士在晚清的法律活动与贡献.苏州大学法律史 2017 年硕士论文；杨大春:晚清时期英美传教士的中国法律观.法制史研究 2007 年第 03 期；郜文倩:传教士影响下的晚清法研究.上海师范大学法律史 2016 年硕士论文；牛锦红:传教士关于清末法律改革的具体观点.皖西学院学报 2006 年第 1 期；牛锦红:晚清传教士与西方法律思想的输入.苏州大学 2004 年硕士论文；刘泓呈:中国法：走在想象与真实之间——启蒙运动之前欧洲传教士笔下的中国法律.中央民族大学 2011 年博士论文

3 钱穆：中国历代政治得失.北京：九州出版社，2012 年

的兴起，三者共同构成了反孔批儒的内外动因。”[1] 新文化运动的反孔批儒和孙中山先生思想中的儒家观念，引起人们对儒教与宪政关系的探讨。

传教士作为对近代法制有深刻影响的群体，较早地发现了两者重要的关联。在介绍当时法律时，传教士比较关注古今法律的联系，尤其关注儒家的政治观对当前法律的影响。他们认为，从古至今，儒家的治国原则一直影响中国的法律制定。在评论一个 1916 年到 1917 年的宪法草案时（此宪法草案在 1917 年夭折，最终并未实施），作者认为中国目前的宪法理论一定程度上是从儒家经典中推导出来的，“正是有了经验，她才有资格开始她的宪法事业”[2]，古代长期存在的儒家思想为新宪法和行政提供了坚实的成长基础，制定宪法的进程才会顺利展开。宪法草案中“规定公民的权利和自由”也在儒家经典中有迹可循，因为儒家治国强调人民对国家的重要性。在法律惩罚上，儒家学者认为教导人民是确保人民服从的“首要原则”，“惩罚的方式应该是作为文明的辅助”[3]。在儒家思想影响下的古代法律，一定程度上也是民意的表达。“儒家对礼的阐释也体现着一种宪政主义的精神。”[4]但关怀人民并不代表民主，儒家的君权神授的政治观，“建立在上天的卓越的智慧和美德之上，而这种智慧和美德的统治者本身就是一种神圣的”这仅仅是一种人文关怀，而称不上民主。真正的民主应当是“人民主权”，而宪法和法律会充分体现人民的意志和利益。在一篇介绍《现代中国的法律和政治哲学》的文章中，作者提出“中国政府的家长式作风正在让位于依法治国的模式”[5]家长式的特点就是“忠诚与孝敬”，忠孝正是统治者倡导的儒家伦理，古代中国权力与道德的相互捆绑和渗透正是以这种家国观念体现出来。政府通过权威控制公民的言行，“关系就像父母与受抚养子女的关系一样。”[6]当这种作风发展到极端时，公民的正常言行都会受到限制。统治者干涉法律的制定和执行，甚至修改和废弃，古代社会在心理建设上已将其认为是常例，这种家长式的政府作风势必导致权力缺乏制衡的保障与条件。

近代儒家思想与民主的关联和对立，是传教士分析中国宪法和政治不可忽略的方

1 彭春凌：儒教转型与文化新命——以康有为、章太炎为中心（1898—1927）.北京大学 2011 年博士论文
2 M.T.Z.TYAU.China’s New Constitution and International Problems.CR.1919,p.34
3 Fan.Tzu Mei. Punishment of Criminals in China: Its Object CR.1919,p.99
4陈明:儒教与公民社会.北京：东方出版社, 2013 年第 14 页
5Tseng Yu-Hao:Modern Chinese Legal and Political Philosophy.CR.1931,p.587
6同上

面。康有为说："儒教作为中国的国教，不会影响宗教自由原则"[1]作为孔教运动的倡导者，他曾在基督教在民众间广泛传播的情况下，于1898年上书，认为中国儒教内部"敷教在宽"、"淫祀"泛滥，导致儒教面对基督教的冲击抵抗能力很弱。[2] 20世纪，人们把孙中山的宪法思想作为民主共和的精神指向，他对儒家思想的推崇也对立法产生了较大的影响，其作为革命后立法的理论依据，许多法案的背后，传教士也观察出孙中山在法律制定中的重要作用，肯定了三民主义是"民国的基本法"。可是同时他们也提出，孙中山制定了"人民政府的具体方案"但是"他把自己置于党之上，作为国家的向导，这一事实表明他仍然按照孔子提出的父权主义和强人统治的理论行事"[3]。

同时，他们从西方人文的角度指出中国法律体系的不完整。古代中国，奴隶制度虽被废除，但买卖奴隶依旧存在。传教士认为这样的现象是不道德的，至少在现代的法律原则中，它违背了每个人天生的自由原则，即"身体、知识、宗教"自由[4]。法律的实施缺乏严格的监督，违背孩子意愿买卖孩子和杀婴本属于犯罪，但"这一禁止实际上被忽视了"或者"从来没有采取行动"[5]。无论是否自愿被卖，国家都没有相关的法律来规范，只是按照所谓家法来处理，"奴隶的待遇取决于主人的本性。"一切都是以一种潜在的规则来进行。在司法程序中，官吏不会听奴隶的任何控诉，甚至相比于家法"更加残酷"，惩罚也更加严厉。整个国家都在对奴隶这类群体侵犯人身的自由，剥夺他们的权利。此外，他们认为古代中国的"法院"并不是为了正义而建立，因此"中国古代立法者主要对刑法感兴趣，没有人为制定完备的法律体系做出任何努力。"[6]而现代颁布的《暂行民法典》在文字和法律精神上对于刑罚的观念与古代薄弱很多。[7]

如果着眼于古今法律纵向的比较，不难发现，传教士能够从不同的视角来多方位考察两者发展轨迹。在一篇文章中，作者追溯到中国古代最早刑法典，希望通过分析公元前 2700 年左右法律惩罚的对象，来作为"研究这一主题的指南"。与许多传教士的态度不同，作者认为法律惩罚是具有合理性的，在保护和补偿弱者、帮助改过自新以

1同上

2康有为:请商定教案法律、厘正科举文体、听天下乡邑增设文庙、谨写<孔子改制考>进程御览、以尊圣师而保大教折，1898 年

3Tseng Yu-Hao:Modern Chinese Legal and Political Philosophy.CR.1931,p.587

4Thomas McCloy:Is Slavery as practical in China Immoral.CR.1891p.567

5Thomas McCloy:Is Slavery as practical in China Immoral.CR.1891p.567

6Tseng Yu-Hao:Modern Chinese Legal and Political Philosophy.CR.1931,p.587

7同上

及警告世人方面效果明显。古代的案件是由几个法官来审理“以免出现误判”，这是古人表现出来的“谨慎”的很好的例证。也有否定的看法，针对“连坐法”，作者认为“只有专制的政府才会实施这样的法律“[1]

二、现代法律的特点——东西法律观的碰撞

近代的西方宪法文化进入中国主要归功于传教士，丁韪良、傅兰雅等人在国际法译介和宪法启蒙方面功不可没。中国第一次尝试制定宪法是以日本宪法为范本的。日本是亚洲第一个制定宪法的国家，它的明治宪法不仅是中国第一部宪法性文件《钦定宪法大纲》的主要原型，更是“对早期中国宪法学的形成产生了重要的学术影响。”[2]20世纪 30 年代后，国民政府频繁进行具有现代法性质的法律改革，1936 年要颁布的第八部宪法就是以德国作为原型。传教士因此非常关注这一方面的动态。他们认为民国时期改革的法律是在孔子、孙中山、西方和日本的影响下共同形成的。“东西方文明的融合过程正在进行中”[3]在 1930 年发表的一篇名为“中国的权利法案”的文章中，传教士认为1930 年 1 月颁布的法案，类似于西方的权利法案，它的诞生可能被视为中国重建生活方式的一个新的标志。在一篇介绍《现代中国的法律和政治哲学》的文章中，与其他传教士一样，作者非常注重西方在中国现代法律当中的作用。“15 年内，中国几乎采纳了在欧洲和美国试行的各种宪法。”[4]

首先是“自然权利”，东西方呈现出巨大的不同。“自然权利”作为一个政治概念是由霍布斯提出，同时也是自然法学说中的一个基本的概念。作为法律权利的基础，“自然权利学说无论是古希腊的正义观还是基督教的平等观，其着重点都在于精神上的正义和平等。”[5]但在动荡的政局中，晚清和民国的立法恐怕对自然权利无暇多顾，时人也缺少专门论述，由此也反映出当时法律改革缺乏坚实的根基。在 1936 年的一篇题为《中国的新宪法》文章中，作者客观且深刻地评价了当时中国即将颁布的第八部宪法。随着宪法的颁布，法律在“自然权利”方面与西方相差很远。尽管这次宪法规定的权利和义务有十九个，但是对于“自然权利”并没有任何规定。宗教信仰自由被列在权利当中，虽

1 Fan.Tzu Mei. Punishment of Criminals in China: Its Object.CR.1919,p.99
2 韩大元:论日本明治宪法对<钦定宪法大纲>的影响,政法论坛 2009 年第 27 卷第 3 期
3 James L.E.Chow:The Civil Code of the Republic of China.CR.1932,p.50
4 Tseng Yu-Hao:Modern Chinese Legal and Political Philosophy.CR.1931,p.587
5 权衡：收入分配经济学，上海：上海人民出版社，2017 年

为“自由”，但传教士认为“这种自由的可能性会缩小”。虽然每个公民都应该遵守这样的法律，但是1935年生效的另一则法律规定，“所有的宗教服务和传教活动都应该受到保护，但是学校的宗教服务自由除外。”所以宗教信仰自由在法律当中是有限的自由。在欧美地区，宗教信仰自由被认为是一种“自然权利”，是每个人都应该具备的意识。宗教自由的主要论证之一便是“自然权利”，“最经典的例证可见于美国<独立宣言>的开头部分……‘自然法则和上帝的意旨’和‘某些不可剥夺的权利’是‘不言而喻’的事实，这一断言体现了这一信念，即宗教自由跟许多其他权利一样是自然权利之基础。”[1]直到 1937 年的文章《中国宪法草案的背景和特点》[2]，作者提到宪法依旧对“自然权利”只字不提。

民众在当时对宪法保障自己权利的渴望与“自然权利”的缺失，确实形成了落差。“西方的自然权利观念在产生之初是为了防御强大的国家对个体权利的侵犯，而且在西方文化中权利本身就具有正当性，但是在中国，自然权利观念却与社会达尔文主义、民族主义、功利主义相结合，使个人权利和自由的正当性建立在有利于社会进步的基础上，服务于救国的需要。”[3] 作为法律权利的基础，新宪法中自然权利的空白，正说明这个体系虽拥有一个完备的表面，但其现代性和权威性显得无力。因此 1936 年，宪法的颁布与传教士预期的一样“在社会上换得的是空前的冷淡“，时人的评价也与文章评价不谋而合“由于种种办法和规定的不健全。”[4]

民国时期的社会法规取得了不小的成绩，尤其在劳动法方面。20世纪20年代末30年代初工人生产条件恶劣、劳资矛盾达到顶峰、工人罢工此起彼伏以及国外工厂法的传入，加之孙中山先生新三民主义中的维护劳工权利的思想，南京国民政府成立之后的十多年间，在借鉴西方劳动法和本国国情的基础上，使劳动法趋于完备，“先后颁布了《工会法》（1929 年）、《工厂法》(1929 年)、《劳动争议处理法》（1930 年）、《团体协约法》（1930 年）、《劳动契约法》（1931 年）、《最低工资法》（1936 年）等 13 项法律”。[5]但是劳动法在刚颁布时并不是完全适合当时的劳资关系状况。1931 年 3 月，就有传教士评论了 1929 年的工厂法，他认为这部法律目前与社会和经济的变化

1（美）得拉姆：法治与宗教——国内、国际和比较法的视角，北京：中国民主法制出版社，2012 年第 7 版

2C.L.Hsia:Background and Features of the Draft Constitution of China.CR.1937,p.381

3齐延平:人权研究(第 13 卷).济南：山东人民出版社，2014 年第 5 版

4杞人:《中国的宪法》,《清华周刊》.1936 年第 45 卷第 1 期第 22 页

5尹晓东、杨茂主：劳动与社会保障法学.北京:中国政法大学出版社,2014 年第 36 页

还不相符，与西方的工厂法制度还有较大的差距，因此应该逐步进行改革，并在“五年或七年的稳步发展中达到目标”[1]。在西方国家，为了适应新的法律而进行一段时间的调整是有历史先例的，但是中国的这项法律忽视了这一渐进的过程，同时也没有提出一个有效的执行方案。与西方一样，中国也设置了工厂督查，专门监督工厂法的执行。在西方国家，督察员的上岗需要经过特定的培训，但是这部工厂法在形式上相对简单，而非“高度专业化”，因此中国的督察员并不需要较为长期的技术培训。

在福利待遇方面，条款规定“女职工在分娩前和分娩后应获得全薪休假，共达八周”[2]。与许多工业立法比中国先进得多的国家相比，中国的这项福利还无法得到相应办法解决，妇女结婚年龄低使得雇主的负担会非常沉重，大大增加经营成本。此外，新的工厂法对于妇女的假期、工资以及所涉及的合同、安全与健康等方面都有明确的条款规定，但是从当时的条件来看，这些规定“毫无意义”。比如进一步禁止妇女和儿童通宵工作，对于棉花行业来说将是一场彻底的重组，而法案的颁布似乎并没有给这样的重组时间准备。借鉴国外的《华盛顿废除妇女夜班公约》“从道德和社会的角度来看都是合理的”，但是中国不同于西方的做法，过于迅速的执行可能意味着遭遇困难和挫败。在近代中国，儿童从小就开始工作已经成为一种“习俗”。在当时中国，儿童在棉纺厂、火柴厂以及烟草厂等地方的年纪均在 8 岁左右，甚至是更小。条例规定“禁止在所有工厂雇用十四岁以下的儿童。”[3]而在规定当中，中国政府在年龄的计划上使用“外国”的方法而非农历计算以及在部分工种实行“假日和休息日支付正常工资”方面这都是进步。

近代宪法诞生于英国、美国，近代行政法则诞生于法国，中国在晚清和民国对西方和日本的学习，基本都是出于非常现实的政治目的，加之东西方本土法律文化和社会发展的差异，因此虽然都属现代法律，东西方的法律呈现出了明显差异。此外，在法规制定方面更侧重民族生存，在个人权利规定方面显得薄弱，这样的法律发展路径和西方也不同，民众对法律改革的期望和个人权利的模糊与缺失，多少都会产生心理落差。

1Eleanor M. Hinder.China's New Factory Law as Affecting Women and Children.CR.1931,p.149
2Eleanor M. Hinder.China's New Factory Law as Affecting Women and Children.CR.1931,p.149
3Lowe Chuan—Hwa:Facing Labor Issues in China.CR.1933,p.667

三、教务与法律——权利的界定与矛盾的心态

随着传教士的活动由沿海逐渐深入内地，中国政府在自我革新的动力与外来侵略的压力下随之颁布相关条例保护和规范教务，并最终以签订国际条约的方式确立[1]。《教务杂志》对传教条例的援引和分析，内容丰富，资料比较详实，传教士作为其中法律相关文章的主要作者，他们发表的文章不仅展示了从晚清至民国法律的景象，同时也表现出来他们矛盾的心态，传教士既希望依托条例赋予的特权达到在中国和平传播与实践基督教的目的，又希望本国政府不要过多干涉传教活动，实现中国宗教和信仰自由。

一国的领事和外交能代表国家的文化和精神。殖民国家对中国的侵略，使得民众自然认为传教活动与殖民无异，“几乎所有的中国官员都相信传教士是政治代理人”。传教士在文章中多次提到中国官员问他们在本国的官职和薪水。他们自己始终认为，与殖民和通商相比，传教活动随时会被牺牲，以促进帝国的贸易和商业利益。曾有一段时间，传教士以商人的名义进行传道和教学，“他们结交那些生活方式为他们所鄙夷的商人，从鸦片贩子手中兑现汇票，在传教机构中接受这些人的帮助，并且搭乘走私船只在中国沿海地区南北往来以及投递信件。”[2]如何在这样矛盾的情况下，向民众表明传教活动与殖民和通商的区别以便更好被接受，是他们当时面临的严峻的问题。清末教案的迅速增加，使得传教士在教会是否接受中国的赔偿上有不同的意见。义和团运动后，一篇 1902 年的文章中，作者建议放弃中国的赔偿金，因为没有什么行动能够比这样“更能使教会与占有土地的权利区分开来。”[3]教案赔偿款通常由百姓承担，“有的地方本没有发生教案或者已经完成本地的教案赔偿，还要被勒令担负附近地区的教案赔偿。”[4]如果放弃赔偿，可以使非基督徒的中国人感到教会的无私和基督教的精神，这样政府的影响便可在中国教会中逐渐减弱。

1如通过签订 1844 年《中美五口通商章程》、1844 年《中法黄埔条约》、1858 年《天津条约》、1860 年《中法续增条约》等不平等条约，来华传教士获得在通商口岸传教、建立教堂、学校、医院、坟地的权利，还被允许在内地自由传教，地方官员不能干涉且要开方便之路。

2（美）雅克·当斯:国家清史编纂委员会·编译丛刊,黄金圈住地——广州的美国商人群体与美国对华政策的形成，1784-1844.广州：广东人民出版社, 2015 年第 8 版 501 页

3Llewellyn James Davies：Church and Chinese Indemnities.CR.1902,p.217

4刘晨：义和团，贵阳：贵州教育出版社, 2014 年第 8 版第 124 页

中华民国建立后，民众越来越激烈地反抗不平等条约，除暴行之外，还通过罢工来抵制和抗议条约给外国人的特权。1925 年震惊中外的五卅运动使世界注意力再次集中在西方列强与中国之间的条约上。“我们中国屡受外国的掠夺，苛求，已弄到国库空虚、民财如洗，弄到我们没有丝毫资本的实力。”[1]传教士认为“这些条约都是中国在军事力量的胁迫下接受的，西方列强的目的主要不是为了伸张正义，而是为了获得贸易的特权和传教活动的自由。”[2]因此面对中国的新政府，外国政府要做到帮助与合作而不是以往的干涉，使政府成为一个独立负责的政府。在民众中间，无论是否为基督徒，都想要脱离外国的压迫。同为五卅惨案发生的 1925 年，教会内部也都在激烈讨论传教条约的合理性“凡宗主信徒不问任何国籍对于国际不平等条约，均应反对；并不限定是本国国民，为国家争平等的地位，况不平等条约受之者为中国，而其中又有“保护传教”各条，尤为信徒最痛心的事。”[3]

太平天国起义之后，清政府对基督传教恐惧加深，一直到民国时期政府都对此担忧，再加之层出的教案，使传教士激烈地讨论如何在传教工作中处理西方国家与中国政府和民众的关系、权利的界定，针对反迫害条款，作为权宜之计，大多数传教士认为“最好只在极端情况下利用这一条款”[4]。尽管传教条约对于传教士的权利进行了最大程度的赋予和保护，但是传教士的权利依旧不太明朗，以教会占有土地的权利和居住权为主。在传教权利的界定上，传教士认为他们与其他中国公民享有完全相同的权利。他们是从事“有条约保障的、中国法律允许的职业”[5]。传教士在自己的权利方面的态度是不让步的，他们认为在中国生活和传播基督教的合法权利应当是非常明确和受条约保障的。但在使用和处理这些权利时，他们有相对的考虑，这会影响“传教士在世界面前的主张和态度”[6]，这个形象的维护在很大程度上受到自己政府和中国政府关系的支配。

在需要界定的权利中，居住权存在很大的争议。传教士一方面希望本国政府不要过多干涉他们的传教活动，一方面又想通过修改条约保证他们在除了港口以外的其他地方都有居住和建筑权。“在条约中插入的传教士居住在内地的权利声明，对于结束诉

1空空：五卅运动（一）——五卅运动之意义空空，《闽南评论》1925 年第 1，第 6-7 页
2A. L. Warnshuis：Christian Missions and Treaties With China.CR.1925,p.705
3炎：社言：传教条约的讨论，《兴华》1925 年第 22 卷第 47 期第 3-4 页
4Missionaries and the “Toleration Clause”.CR.1880,p.65
5Robert E. Speer：Missionaries and Their Rights.CR.1902,p.49
6同上

讼、暴乱以及消除种族歧视大有裨益”[1]。这样的需求在 1930 年尤为急迫，在《教务杂志》中，传教士重借 1903 年中美关于传教士权利条款的谈判，来争取在内地的建筑居住权。除重新要求赔偿 1895 年因暴动的损益之外，认为迫切需要的不仅仅是金钱的赔偿，还有“为教堂、医院、学校、疗养院等保留土地的条约权利应立即生效”[2]，为保障和实施条约规定的权利，传教士有权与当地官员接触。这样急迫和强烈的需求，或与当局对传教士的态度有关。1930 年，国民政府令“令全国人民不得以地产向外国银行或外人抵借款项或出卖”，如之前有借助传教条例在通商口岸租到“营业之用及外国教会”的土地，要将其中“或永租”三字删掉。[3]同时当时有关传教活动的舆论，多用“侵入”“侵略”等负面词语。[4]种种此举表明，他们不可再像晚清时期依附官府的施威，传教士的处境不易。

四、结论

传教士作为中国历史的一个特殊群体，自耶稣会士利玛窦来华传教开始，中西文化的冲突与融合从未停止，发展至 20 世纪，传教士就已对中国的国情具有很强的敏感度。面对民国复杂的形势，一方面他们对当时颁布的法律分析透彻，针砭时弊，另一方面他们可以看出当时政治背景下法律的实施前景，能够清晰地指出问题。与晚清时期的传教士相比，减少了一些民族情绪，他们对中国法律的评价更加客观。

1917 年被取消的宪法草案，作者指出此草案看似完整无缺，具备了民主宪法应该有的基本特征。但是这种完整性只是表面上的，有许多空白尚待填补，“虽然它规定总统是陆、海军的将领，但是并没有对总统在这两个机构的职责进行规定。”[5]此外宪法草案条款模糊，这是“最明显的缺陷”。民国的宪法并非是在一种和平和完全适宜的环境中制定的，所以许多部草案制定后会被暂缓执行或取消。“中国正在突破其长期存在的社

---

1 Norman J. Padelford：Negotiations (The) Leading to the Missionary Right's Clause in the Sino-American Treaty of 1903.CR.1930,p.441

2 同上

3 解释内地外国教会租用土地房屋暂行章程第六条之疑义（其他），《司法杂志》1930 年第 33 期第 96-98 页

4 如：业裕：一周间大事述评:传教士侵入内蒙古，《星期评论:上海民国日报附刊》，1930 年第 3 卷第 45 期第 2 页；特約撰述：駁傳教士為帝國主義文化侵略先鋒隊之妄謬，《公教周刊》，1930 年第 58 期第 6-8 页

5 M.T.Z.TYAU.China's New Constitution and International Problems.CR.1919,p.34

会和政治结构，这样的突破从来都不容易。"[1]再如传教士多次提到宪法中缺少对"自然权利"的制定，但是当时的舆论也未能过多关注到"自然权利"，时人对这个名词的讨论程度远不如其他权利热烈。许多法案的颁布，即使"没有得到充分的政治和公共营养"但是它们的出生"被视为中国重建生活方式的新标志。"[2]

自 19 世纪起，外国人尤其是传教士对中国法律的评价逐渐有失公正，直到鸦片战争后，否定与抨击开始成为主流，此间中国法律一直以负面的形象存在。"西方人对于中国法律的研究，如果可以称得上是研究的话，基本上都是出于一个非常实际的目的，那就是要在中国建立治外法权。要实现这一点，很自然，首先就要证明中国法律的野蛮和落后，不值得西方人尊重和遵守。"[3]而《教务杂志》中有关于法律的评价，可看出 20 世纪传教士对中国法律的态度已有明显转向，更为公正客观。传教士试图客观地书写向世界传递着更为丰富的中国信息，一定程度有利于世界了解中国的正面。

由以上讨论可知，《教务杂志》中传教士对于中国法律的评判与前人相比更为客观，无论是纵向古今联系还是横向中西对比，他们能根据当时不稳定的政治和不可预料的情况，提出有利于中国宪法与政治发展的建议。作为中国法治研究的发轫之一，传教士对于大众尤其是信教群众的法律观念的培养起到了至关重要的作用，尤其是在民国宪法和政治大量革新的背景下。在最关心的传教方面，他们既希望借助本国政府强迫中国签订的传教条约赋予的各项特权拓展传教事业，同时又不希望本国政府过多干涉传教活动。随着 20 世纪民众反帝活动高涨和政府对特权的逐步收回，传教士非常担忧自身的安全和传教事业的未来，急切想要掌握更多特权，这样矛盾的心态和处境使传教活动更为复杂。

1 China's "Bill of Rights".CR.1930,p.136
2 同上
3 苏亦工：另一重视角——近代以来英美对中国法律文化传统的研究．环球法律评论．2003 年春季号．

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

基督教与近代中国社会组织制度沿革的关系

刘诗伯

十九世纪中后期，以马礼逊（Robert Morrison）为先驱的西方传教士将基督教传入中国大陆。在传播基督教和建立教会组织的同时，他们陆续创办了教育、医疗、赈济、救灾、妇女、儿童、青年、体育、出版等多项社会事业，从而将西方民间组织和社会机构的管理制度以及专业服务的工作规范也引进到中国，成为中国近代社会转型的一个不可忽略的组成部分，促进了中国官民法治和契约意识的提高以及部分社会结构的法治化，并为后来二十世纪特别是民国建立后本土社会组织的发展成长、社会和社区管理的法治推进，从制度和观念两方面奠定了基础。

本文从社会人类学和文化人类学的角度，通过对近代基督教在国内创办的社会事业及其组织的制度建设进行举例分析，并与本土传统民间组织的制度文化以及相关社会领域的传统管治模式作对照比较，从而探讨基督教东来对中国近代社会事业的法治化构建的影响作用和历史价值。

在马礼逊、米怜（William Milne）、麦都思（Walter Medhurst）、理雅各（James Legge）、韦廉臣（Alexander Williamson）、杨格非（John Griffith）、雒魏林（William Lockhart）、伯驾（Peter Park）、裨治文（Elijah Bridgman）、卫三畏（Samuel Williams）、罗孝全（Issachar Roberts）、纪好弼（Roswell Graves）等晚清时期来华的第一代英美传教士们的工作计划中，最初其实并没有将西方的法律体系以及与社会组织相关的法例和规则输入中国的主观意图和意识，因为这些都与传教士们的传福音使命无关，更非其工作任务和职责。他们来华后大部分的时间和精力都用在传播福音、翻译圣经、筹建教会、培养本土传道人等工作上。

但值得注意的是，这些传教士都是由其母国的基督教宣教差会所派遣，从上述第一代传教士个人及其差会的背景看，他们主要来自英国伦敦会、美国长老会和美国公理会、浸信会等教会。

传教士在中国建立的基督教会组织，很自然地都采用了自己所属“母会”的教制。这些教会制度是基督教普世性的重要体现，也是构成基督教的重要特征之一。以基督教最早进入的广州为例，当地建立的各个教会分别属于不同的宗派。各宗派之间除了部分教义、教理、教仪等方面的差异外，其中教制（Church polity）和教政（Church government）也各有不同，各宗派都有自己的教规（Constitution）。

参照通俗的类比划分，基督教会的行政体制大致可以分为集权制和民主制。前者可举圣公会、信义会（路德宗）为代表，其教制基本上沿袭了天主教的传统，实行主教制（Episcopacy，又称监督制），由总会（或称教省）将全国划分为若干个教区（diocese），由委派的主教（Bishop，又称会督）分别掌管各个教区，主教之下有由主教委任的会吏长，协助管理教区内的分区。主教授权和任命牧师（又称会长，相当于天主教的司铎）负责区内某个教堂的具体教务和行政事务，牧师之下有会吏或执事（相当于天主教的助祭）作为助手，会吏一般也是由主教委任，没有选举制度，主教制下的平信徒只接受牧师和主教的教导和牧养，参与教政的权力较少。

浸信会、公理会等宗派实行公理制（Congregationalism，又称会众制），即教职人员和信徒地位平等，没有圣品制度和主教职衔，没有上下层级机构，各教堂自主独立，按本宗派的教义自定本堂的具体规章，由权利平等的全体男女信徒选出本堂的董事会或执事会（相当于执行机构），负责处理日常事务、协助教务等，重大的事项（如推选、聘任牧师和传道、审核开支、确定圣礼的形式、教堂的建造和修葺、开除某个信徒的会籍等）须交会员大会表决。受聘的牧师只负责讲经布道、主持圣礼等教务，没有行政权和人事权，传道协助牧师宣教，但不能主持圣礼。牧师对信徒有教导劝诫之责，但无惩罚之权（如停止圣餐、开除会籍等）。这些宗派的跨教堂组织如“联会”、“议会”、“协会”等公会机构基本上是合作协调性质，不是上级权力机关，其职能主要是提出一些政策、规划，举办联合大型活动、协调处理对外事务、管理属下的社会事业如医院、学校、出版机构、坟场等，但不直接干预本会各教堂的会员大会和执事会对本堂事务行使权力，由选举产生的公会机构的会长、主席、总干事等负责人也没有特殊的教政领导权。例如 1930 年代浸信会东山堂主任牧师刘粤声同时担任全国浸会联合会会长、两广浸信会联会会长、广州基督教联会会长、广州浸信会联会会长、广州宣教师联谊会会长、华南圣书公会会长等，他自叹是“身兼七职，招忌受谤，实饮苦

杯”。[1]

长老制（Presbyterianism）介于主教制和公理制之间，又称“共和制”，具体形式不尽相同。一种是由教堂全体信徒推选出长老和牧师，长老负责事务管理（行政、财务等），牧师负责圣事（布道、施礼等），但有些教会的长老也可以讲道和主持圣礼。教堂的主要教务和事务基本上由长老和牧师决定，并且对信徒有惩戒执罚之权。另一种形式是某个地域的教堂联合组成长老会或区会，委派长老和牧师到各教堂负责事务和教务，或者由委派的长老、牧师与教堂会众推选的长老共同管理教堂的事务。实行长老制的教会不设主教，教职称谓不完全统一，除了长老和牧师之外，有些教会还有教师（负责教导信徒）、执事（负责行政后勤事务）等，负责行政事务的长老由会众推选有特长的资深信徒担任，但不算教牧人员，没有主持圣礼和布道的职权。长老制的依据主要出自加尔文派的神学理论。[2] 源自于英国的循道会（源自美国的称“美以美会”）不属于加尔文派，虽然他们也设有主教（监督）职位，但其教制实际上类似于长老制。

以上除主教制外，长老制和公理制都是伴随“宗教改革”运动而产生，在西方基督教会已有几百年的历史，并且对这些国家后来出现的属于社会第二部门的企业制度（如公司股份制、董事会制）和社会第一部门的国家政治制度（如君主立宪制、总统制、内阁制等）产生了非常深远的影响，当然也影响了教会创办的属于社会第三部门的社会服务事业的机构建制和运作规范。长期以来，西方的基督教社会组织大都采用类似于教会的行政体制和管理模式。

以差派新教第一位来华传教士马礼逊的伦敦会（London Missionary Society）为例，这个成立于 1795 年的机构是一个由知名传教士倡议发起、以海外传教为目标而建立的协会，由以伦敦地区为主的各地不同宗派的牧师和信徒自愿组成，其章程规定：机构每月至少举行一次全体例会，以集体表决的方式确定重要的宣教策略和行动计划，选举和任命主席、理事、司库、秘书人选，审核各项工作汇报和财务账目。获选的理事会成员没有薪酬，由会员例会授权其承担执行职责。财务开支方面也有严格规限：100

[1] 摘自《刘粤声牧师生平》,《两广浸信会史略》附录，香港浸信教会，1997（重排增订版），p454。
[2] [法] 约翰·加尔文:《基督教要义》（下）第四卷第三章“教会教师和牧师的选立和职分”，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，北京三联书店，2017（修订版）。

英镑以上须由理事会通过，500 英镑以上由捐助人会议通过。由此可见，该会的组织者们并没有因自认其目标的崇高和对使命的热忱而轻视制度的建立与规则的约束，而是将行之有效的教会组织制度引进了这一协会性质的跨宗派传教机构。从其章程和内部架构看，伦敦会的行政管理体制类似于基督教会的公理制。

按现代社会组织的分类，基督教社会事业机构属于非牟利的非政府组织。美国“管理学之父”德鲁克（Peter Drucker）认为，非牟利组织“给个人和社会带来了深刻的变化”，但前提是它必须具备明确清晰的机构使命，其管理者和工作人员也必须具有奉献精神。基于其个人的基督教信仰，德鲁克提出：“只要人类存在，我们就是卑劣的罪人；只要人类存在，就有饱受疾病煎熬的人们；只要人类存在，就有酗酒吸毒及其他诸如此类的悲惨故事。”[1] 非牟利组织就是为解决这类社会问题而建立和存在的，但与其他非牟利组织相比，基督教社会组织却具有某些值得关注的独特性。

一些研究者认为，基督教创办社会服务事业的目的纯粹是为了传教，为了向外吸引和发展更多的信徒，甚至连基督教内的部分人也持类似的观点。其实，这仅仅是看到了事实的一面，而忽略了重要的另一面。如果进一步了解基督教的教义及其形成和发展的历史，就可以知道：“爱邻舍、服侍众人”本来就是早期基督教倡导的信仰内容和信仰实践的重要组成部分。

早在公元一世纪基督教形成之前，犹太经典就记载了以色列国君所罗门的教导：“你手若有行善的力量，不可推辞，就当向那应得的人施行。……怜恤贫穷的，就是借给耶和华；他的善行，耶和华必偿还。……眼目慈善的，就必蒙福，因他将食物分给穷人。……周济贫穷的，不致缺乏；佯为不见的，必多受咒诅。”[2] “摩西五经”里更有多处申明以色列族群作为“上帝的选民”，必须遵守摩西从上帝领受的各种有关怜恤周济穷人、善待寡妇孤儿、免除同胞债务、释放本族奴隶等一系列体现慈善关怀的律法。这些律法的精神和道德伦理都被后来的基督教完整地继承下来，以上经典也作为《旧约圣经》，与《新约圣经》一起成为基督教最具权威的“上帝话语”。

根据新约圣经记载，“爱神爱人”这两条诫命被耶稣称为“律法和先知一切道理的总

[1] 彼得·德鲁克：《非营利组织的管理》第一章，吴振阳等译，机械工业出版社，2007，P5。
[2] 旧约圣经《箴言》第 3 章第 27 节，第 19 章第 17 节，第 22 章第 9 节，第 28 章第 27 节。

纲。"[1] 使徒保罗则将"爱"表述为："夫爱则宽忍，慈惠，不妒，不夸，不炫，不妄行，不为己，不暴怒，不念恶，不喜非义，而喜真理。"[2] 这个宣言成为基督教的重要道德伦理，也是教会开展社会服务事业的主要原因和动力。耶稣教导门徒说："你们要给人，就必有给你们的，并用十足的升斗，连摇带摁、上尖下流地倒在你们怀里；因为你们用什么量器量给人，也必用什么量器量给你们。"[3] 保罗论及基督教会与外界社会的关系时，也特意指示初期教会的基督徒说："我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行；""众人以为美的事要留心去做，总要尽力与人和睦。"[4] 在英王詹姆斯钦定圣经英译本中，上文保罗所说的"爱"字被译为 Charity， 此词后来引申出"慈善"的涵义，成为基督教会践行其信仰的重要方式，是对耶稣如下榜样和教导的身体力行的回应——"盖人子至，非以役人，乃役于人，且舍生为众赎也。"[5]

本文前面引述的保罗关于"爱"的定义那一段话，是基督教会创办慈善和社会服务的出发点，而经文其后那连串的否定句"不……，不……，不……"，则演绎出基督教实践信仰的一系列基本行为规范和道德准则。

新约圣经中提到对基督徒的类似的行为规范和要求还有很多。例如："弟兄们，你们行善不可丧志。"[6]"人若知道行善，却不去行，这就是他的罪了。"[7] "你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神。又要嘱咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人，为自己积成美好的根基，预备将来，叫他们持定那真正的生命。"[8] "因为晓得各人所行的善事，……都必按所行的得主的赏赐。"[9] 由此可见，倡导并实践慈善及关怀服务是基督教本身的重要教义之一，圣经将基督徒的善行与其将来所得的上帝之奖赏紧密联系在一起。

从以上的教义叙述可知，基督教从事社会服务是其信仰实践的重要构成部分，并非如外界通常所认为的那样，是一种单纯的高尚道德的张扬，或仅仅是一种传教的策

[1] 新约圣经《马太福音》第 22 章第 40 节。
[2] 新约圣经《哥林多前书》第 13 章第 4-6 节（和合本深文理版）。
[3] 新约圣经《路加福音》第 6 章第 38 节。
[4] 新约圣经《罗马书》第 15 章第 2 节；第 12 章第 17-18 节。
[5] 新约圣经《马可福音》第 10 章第 45 节（和合本深文理版），此句后来成为国际基督教青年会的会训。
[6] 新约圣经《帖撒罗尼迦后书》第 3 章第 13 节。
[7] 新约圣经《雅各书》第 4 章第 17 节。
[8] 新约圣经《提摩太前书》第 6 章第 17-19 节。
[9] 新约圣经《以弗所书》第 6 章第 8 节。

略和手段而已。

众所周知，基督教对人的罪性有深刻的认识和阐发，并由此引申出这样一种理解——既然基督教社会服务不是“一群道德高尚的善人在从事一项伟大崇高的事业”，而是“一帮蒙恩悔改的罪人在回应基督舍己救赎的恩典”，以体现基督的门徒“行事为人要与蒙召的恩相称。”[1] 连基督教最杰出的传教先驱使徒保罗都感叹：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为，立志为善由得我，只是行出来由不得我。”[2] 因此，必要的制度约束就成为题中之义。严格的制度就是为了防范“罪人”的腐败和弄虚作假。基督教社会事业的制度化和管理原则的法理依据和基础来源于圣经的启示，并充分体现其“人性观”及其伦理道德观。

在基督教传入之前，中国本土也有民间慈善组织，主要从事济贫赈灾等活动，而在民间从事医药、教育等社会性服务的，则基本上是个体职业者，大都未形成有规模的行业组织，因此还谈不上机构制度的建立。

本土的民间慈善组织大多属于宗族性质，其历史可以上溯到古代的“义庄”，例如北宋名臣范仲淹曾为其家族订立了《义庄规矩十三条》，对发放赈济物资的对象、数量、方式以及监督管理等，都作了详尽的规定。这个义庄运作了八百多年，一直到清末，而且随着其资产的增加、经营的扩大，受惠的对象有时不再限于本宗族，已经带有一定的社会公益性，并因此而名声远播。

再看晚清武训“行乞办学”的例子。他以三十余年乞讨所积田产 300 多亩、资金上万贯，兴办了三所义塾。正因为他创办的贫民免费教育属于与众不同的普惠性社会公益事业，其事迹才被广为传颂，获得朝廷的嘉奖和民间的推崇，但他的活动完全是个人性的，并未建立相应的社会组织，自然也谈不上组织的制度化，他艰苦筹募的办学资金，均委托给本地乡绅和寺庙用于义塾的运作，与其他的私塾没有太大差别。

与传教士创办的基督教社会服务组织相比较，本土传统的义庄、义塾、宗祠、善堂等慈善组织的不同之处主要有以下几方面：

[1] 新约圣经《以弗所书》第 4 章第 1 节。
[2] 新约圣经《罗马书》第 7 章第 18 节。

一是以儒家学说为其伦理基础，彰显和宣扬“修身齐家”“行善积德”“仁义礼智信”“孝悌礼义廉耻”“天地君亲师”等儒家传统道德观；

二是大多数组织仍以血缘宗亲为主要施惠对象，面向全社会的普惠性公益服务较少，广泛性不足；

三是组织内部的权力结构基本上是宗族权力结构的体现；

四是以灾害紧急救济和贫困纾助为主，较少开展其他专业领域的服务，也未形成行业性、跨地域的专业性组织。

除了宗族性质的慈善组织外，中国本土还有佛教、道教以及某些民间信仰组织所开展的慈善活动，其社会性比前者更广泛一些，施惠对象已不局限于血缘宗亲，但其活动主要局限于寺观庵庙等宗教场所内部，与基督教的社会服务相比，其规模和范围相对较小，专业性也比较弱。这些本土宗教慈善事业的伦理基础主要是佛教的“因果报应”教义，并以此信仰为自律，尚未发育出具有现代性和专业性的运作规范和权力约束的监督制度，明显有别于基督教社会组织以“人性本罪”的教义为预设前提而建构的法治制度。

总体而言，在传教士来华开创社会服务事业之前，中国本土的慈善组织及其制度架构均属于前现代社会的传统形态，其权力结构和管理模式体现出较为浓厚的宗法色彩，反映出费孝通所说的传统社会关系网络的“差序格局”。

相比之下，基督教的社会事业给近代中国带来了另一种制度模式。以医疗事业为例，因着传教士在华开创的普惠性医疗事业的发展，中国第一个跨机构跨地域的民间医疗行业专业组织——中华博医会（The Medical Missionary Society in China）于 1886 年诞生，据 1887 年 3 月《博医会报》创刊号公布的会章规定，会员资格是拥有差会证明的任何国籍的在华传教医师，经一个会员推荐，到会三分之二会员通过，即可成为正式会员。这个在中国设立的、由外国医务传教士组成的学术性社会组织，完全按照西方基督教社会组织的模式建制和运作。后来随着教会大学和医院对中国本土医学人才的培养不断结出硕果，以及海外留学归国的中国医师日渐增多，1915 年 2 月，由本国西医师组建的中华医学会正式成立，其建构模式和规章制度与博医会几无二致，并

且与博医会进行了广泛而密切的业务合作。1932 年，博医会正式并入中华医学会，宣告其历史使命业已完成。

过往学术界对中华博医会在人事组成方面逐渐本土化的历史有过若干研究，但对其内部治理制度的建设以及对本土民间专业组织的示范和影响作用则着墨不多。实际上，博医会的组织制度和本文前述的宗教改革后的基督教教制、西方基督教社会组织的制度、基督教海外宣教差会的制度等，均有着无法割裂的传承沿袭关系，是这些制度模式在中国社会的移植和复制。继博医会之后，由盛宣怀等人于 1904 年创立的上海万国红十字会（中国红十字会前身）、由中国基督教青年会召集和联络其他社会贤达于 1926 年成立的中华麻风救济会等本土社会组织，都采用了这种组织制度模式。这标志着中国民间的社会事业在制度上的从前现代形态向现代形态的成功转型，具有千年悠久历史的中国民间社会组织从此进入了一个与国际接轨的崭新发展阶段，并且焕发出勃勃生机，逐渐由传统的义庄、义塾、宗祠、善堂等扩展到规模更大、业务更专、覆盖面更广的社会各领域。

一位美国学者论到基督教慈善及其社会责任时指出："为什么我们必须从人类学开始？为什么我主张处理财富和贫穷的基本理论问题是人类学，即人的本性？……与动物相比较，只有人类是以上帝的形象被造的。……《创世记》章节所蕴涵的上帝的形象（体现在）两个方面：一是人对创造物的管理和职分（stewardship），二是人的社会交往的重要性。"[1] 因此，根据圣经揭示的神人关系和人际关系的原始基准，由此带出了基督教主张的社会平等理念，以及用耶稣"爱人如己"的教导为服务宗旨的基督教社会事业。仅就这一点而言，它与佛教"众生平等"的观念和儒家"天下为公"的思想在表面上至少有相近相似之处。此外，再加上在华基督教社会事业有目共睹的工作效率和服务成果，因而成为后来基督教社会组织的内部制度被中国本土其他非基督教社会组织较为顺畅地吸收和仿效的重要原因之一。相对于立法、行政、司法、工商企业等其他领域而言，近代中国社会事业在现代性转型和发展方面所遭遇的障碍和阻力似乎是最少的。

[1] [美] 约翰·博特:《基督教徒的职责："常有穷人和你们同在"》，谢志斌编译，《基督教文化学刊》第 16 辑，中国人民大学基督教文化研究所主编，宗教文化出版社，2007，PP42-43。

但是，人类学考察人类群体的制度文化时，不仅仅比较结构形式上的相似，还需比较制度背后的精神文化的差异。基督教在经历并吸取了一千多年的历史教训后，如本文前述，宗教改革后的基督教会从自身的教制开始进行变革，以制度（而非道德）约束人性，以制度规范和制衡权力，防止僭越制度的权力滥用，长老制和公理制由此而生，并延伸和应用到教会所办的传教事工和社会事业之中。所有这些组织制度的设置，都是基于对人（首先包括基督徒自己）的“无可避免的罪性”的认知，由于“人性本罪”的事实和“荣耀基督圣名”的行动目标相冲突，所以设立并严格遵守制度就成为必要，实行“法治”而非“人治”也就顺理成章。

而这个“人性本罪”的认知前提，恰恰是许多非基督教组织所不认同的，因此制度形式的仿效和复制，往往有“形似神不似”之处。在相同或相似的制度之下，传统家长制的“人治”状况未能完全杜绝，包括部分基督教机构也不例外。为此，在持续完善制度建设的同时，精神文化层面上的信仰思考成为另一个值得关注的议题。

明末清初倡行西法、蒙受冤狱的汤若望

王志亮（上海政法学院）

任何人翻看日历都会看到，我国在年月日的排列上除了有世界通用的“公历”外，同时还有我国的“农历”或称“夏历”、“阴历”的排列，“农历”是我国的传统历法、源远流长、沿用至今。现在，我国沿用的农历实际上是 300 多年前清朝定鼎北京后所颁行的《时宪历》，这是一部应用西方天文学理论和计算体系保留我国旧历法结构的中西合璧的历法，它的修订颁行直接与德国来华传教士汤若望相关联。汤若望在明末清初来到中国，因为帮助中国朝廷修历有功，备受恩宠，当上了清朝皇帝御座前的“通宣教师”，也因此招来横祸，差点被凌迟处死。汤若望究竟是何许人？为何来中国传教修历呢？为何会蒙受冤狱呢？

一、沐浴宗教教育，前往中国传教

1．接受宗教教育、立志到华传教。约翰·亚当·沙尔·冯·贝尔(Johann Adam Schall von Bell)，在 1592 年 5 月 1 日，生于德国莱茵河畔科隆城一个信奉天主教的贵族之家。汤若望这个名字是他后来到达中国后出于入境随俗的缘故另的汉名。亚当·沙尔在科隆城的三王冕中学读书，1608 年 5 月毕业，由于他成绩出众，被保送到罗马的日耳曼学院。设于意大利罗马城的日耳曼学院，当时是欧洲一个有名气的学府，其教育目标，在于培养既忠于教会，学业上又出类拔萃的贵族子弟，期望他们日后成长为各教会组织、各修道院的中坚。因此选收学员十分严格，需几个神甫共同推荐，然后由教区的主要负责人签字保送，并寄去被荐人的成绩、考卷及内容庞杂的申请表格，经过审查批准，才能入学。对年龄的要求同样十分严格，因为学院旨在招收各方面比较成熟的学员，经 7 年全面培养训练，毕业后即可以祝圣，故规定入学年龄必须是年满 20 岁，而亚当·沙尔刚刚 17 岁，足见他不仅学业优异而且意志坚强。

经过日耳曼学院的培养，毕业时他已成为一个学业优秀、体魄健壮而又朝气勃勃的青年，他在信仰上日益坚定，精神境界也日趋成熟。1611 年 10 月 21 日，他正式加耶稣会，这是亚当·沙尔生活旅程中一个重要的里程碑。此后，他开始了见习修士的生

活。在这期间，他经受了许多磨炼，同其他修士一道，到社会上募集零钱，积少成多，拿去赈济穷苦人，到医院去为病人作护理，到监狱中为犯人作神事、帮他们忏悔罪过和树立改过自新的决心。他还曾和几个年轻修士结伴去朝圣旅行，他们身无分文，完全以“化缘”方式四方游历，这使他们的忍耐性、刻苦性受到实实在在的磨炼。结束日耳曼学院的学业之后，亚当·沙尔又进入了罗马学院。这两所大学都是耶稣会创立人圣伊格纳提乌斯·罗耀拉所建，旨在为教会培养对外传教的神职人员。正因为汤若望接受这种学府的教育，身为耶稣会成员，所以必须终生信守其矢志，这也是他到达中国后一系列表现的根本原因。

在 1616 年新年伊始正，汤若望把前往中国传教的申请正式递交给耶稣会总会长。这一愿望的萌发与他在罗马这几年的生活密不可分。当时的罗马，除了掌握东方传教的各种信息之外，也自然成为东方文化信息的荟萃之处，这使年轻的学子们获悉了欧洲以外世界的魅力。而且，利玛窦在中国传教所取得的成绩，也在这里很快得到广泛的传颂。这一切使罗马的年轻神职人员心驰神往，愿去继承利玛窦的事业，矢志到新开拓的传教领域，去奉献天主赋予他们的生命与才智。这也是汤若望写出申请的初衷，他的愿望得到了刚从中国返回欧洲的金尼阁神甫的鼓励和支持。1616 年底，他高兴地获得了准许。

2．惊涛骇浪考验、千辛万难抵澳。“中国之行”已列入他的生活日程，他已整装待命了。1618 年 4 月 16 日，亲友们纷纷前来送别，为耶稣会士们举行的告辞仪式则更加庄重：送客的人为远行者行吻足礼，表示对他们由衷的尊敬和崇拜。众人高唱着圣经中的赞美涛句：“传布和平的使者们，他们的双足是多么可敬可亲啊!”这时，启锚的炮声响了，22 名神甫一起登上了“善心耶稣”号远航船。这艘船上连同驾驶人员及水手共有 630 人之多，金尼阁神甫带领汤若望等年轻会士们，一同启程了。就这样汤若望与数以百计的乘客从里斯本大港码头乘船出发了，踏上了离开欧洲去往中国的路途。

在船上金尼阁神甫每周给会友们上一堂汉语启蒙课，汤若望曾写过的“家信”有两封尚保存至今，在其中一封信中，他回忆起在罗马书院的生活，他请求转告对院长和努斯鲍姆神甫的问候。航船行驶的路途是漫长的，从里斯本向西南方向，沿着西非海岸缓缓行进，与对面的巴西大陆遥遥相望。它经过加那利群岛，接着就航抵有名的佛得

角。从这里又沿着几内亚海岸继续前进。之后越过赤道，绕到好望角。它顺着非洲拐弯，从科摩罗群岛与马达加斯加岛之间穿行而过，一直向着印度半岛行进。这海船离欧洲越远，份量也越减轻：船上的食物、用品、燃料一天天消耗掉了，连人的总重量都在减少——不断有人在船上死亡，不管同伴是否情愿，都只能将他们的身躯投葬鱼腹了。在驶近非洲几内亚海岸时，船上人的生命受到可怕的瘟疫袭击，这瘟疫相互传染，很快就蔓延开来。大约一半人都卧于病床上，发着高烧，与死亡搏斗着。这种病就是恶劣的非洲疟疾，夺去了四十多人的生命。金尼阁、汤若望等人，尽管自己也先后受到病魔的威胁，但还是挣扎着起来救护其他病友。死去的人中有 5 人是传教士，同会的兄弟们对此深感遗憾，因为他们的同志还没有去实践其东方传教的宏愿，就在远征途中"出师未捷身先死"了。

远航船的行进是艰难的，有时受到无情海风的阻逆前，有时险些被巨大的海浪吞没，这种全船覆没的危险几次出现，人们几乎天天在祈求神灵的保佑……然而，困难毕竟一一印度大陆已出现在地平线上。1618 年 10 月 4 日，经过了五个半月的苦难历程，航船抵达印度的果阿。在果阿的几个月调整生活很快就过去之后，1619 年 5 月，赴中国的教士们重新启程了，汤若望搭乘另一条船，先后向中国南海方向驶去，两个月后他们分别在澳门登陆。就这样，汤若望的欧亚之行终于结束了，就此告别了欧洲故土，一生再未返回。

二、为明廷修历法、造火炮

1．"教案"阻碍传教、潜心学习汉语。1619 年 7 月 15 日，汤若望和教友们终于结束了东方之旅，抵达了澳门，被安置在圣·保罗学院里。前来迎接他们的教士是被明朝政府驱逐到澳门的王丰肃、鲁德昭和熊三拔，传教会虽然为他们举行了热烈的欢迎仪式，但仍驱散不了他们心中的忧愁，早在他们到达印度果阿的时候就听到了明朝这两年排斥基督教的坏消息，由于他们通往内地的路被封堵了，他们不知道要在澳门待多久。传教士的传教发生了什么呢？原来 1616 年（明万历四十四年）明朝发生了"南京教案"，这是中国历史上第一次运用政治权力反对天主教的运动。

当时任礼部侍郎署南京礼部尚书的沈(?~1624)，以维护中国正统文化、排斥异端为理由，勾结宦官魏忠贤，在 1616 年五月、八月及十二月向神宗皇帝上了三道《参远

夷疏》，指控耶稣会士散处中国各地行迹可疑、图谋不轨。传教士以“大西”对抗“大明”，以“天主”凌驾“天子”，有以夷变夏的图谋。其最大罪状是，以“邪说”引人人教，劝人但奉天主，不可祭祀祖宗，“是教人不孝也”，任凭下去势必导致天下无父子、无君臣，违反中国最根本的伦理大宗。最不能容忍的是让传教士参与修改历法，用“荒妄不经”的西方天算破坏我国尚书尧典以来的传统历法，有违大明律例，“暗伤王化”。最可怕的是他们的宗教活动奇特，好像有什么咒术似的，使信教人不约而至，男女聚于一堂：不但伤风败俗，还有聚众谋反之嫌。南京的王丰肃居然敢在大明皇帝的陵寝前盖起无梁殿和花园，简直是犯上作乱，如此等等。要求皇帝“申严律令，以正人心，以维风俗”。

沈的发难立即得到各地反教会势力的响应，大江南北连声，朝野上下串通，掀起了反教会浪潮，要求将基督教以“邪教”处之，将以庞迪我为首的所有在华西士驱逐出境，取缔基督教组织。万历皇帝终于改变了对天主教的态度，1617 年 2 月 1 4 日传出谕旨“照沈淮所请办”，将误导民众，参与谋反的王丰肃、鲁德昭“督令西归”，将庞迪我、熊三拔“亦还归本国”。各地奉旨行事，王丰肃和鲁德昭被带上刑具、押送到澳门，王丰肃还挨了一顿痛打以至于一个月都站立不起来。庞迪我与熊三拔也被赶出了钦天监，随行去澳门。不久庞迪我病故，终年 47 岁，教堂被充了公，20 多个教民也被处以刑律。其他没有被点名的教士，也先后被逐出境。就这样，利玛窦一手开拓的中华传教事业几乎断送殆尽。

在教案初期，庞迪我神父写了一篇 6000 字题为《具揭》的文章，极其诚恳地解释天主教教义和中国儒家学说的一致性，争取中国各方面对传教士在华活动的同情和谅解，并借此对反教势力起些抑制作用，相信中国皇帝和有识之士们会弄清事实真相，会改变不信任的态度。当然，对于“教案”明朝大臣中也有持不同意见者，徐光启、杨廷筠、李之藻等人为传教士进行辩解，徐光启向皇帝上了《辩学章疏》，为耶稣会在华的所做所为进行有力的辩护，从而为以后与汤若望等传教士的接触打下了伏笔。汤若望坚信，只要明朝还要修改历法，就一定会再请传教士回去的，这是上帝的旨意；《格雷高利历》先进，差不多都在欧洲各国通行了。汤若望等传教士利用滞留澳门的时间，学习中文，以会讲、会写、会读中国书为目标，做一个像利玛窦那样的中国通，由王丰肃担任教授中国言语文字。滞留在澳门的三年时间里，传教士们边学习中文，边关注明朝的风云变化，等待时机进入内地。

汤若望抵达中国之时正值明王朝逐渐走向衰落之际，从 1619 年起徐光启就打算直接购募西洋大炮、聘请炮师佐助练兵以扭转战局，所派门生张涛、孙学诗于 1620 年到澳门。二人在澳门见到了金尼阁和汤若望等传教士，他们真没有想到能相遇在明朝急需西洋大炮的特殊时刻，这真是上帝安排给传教士在进入内地的机会。1622 年，按照徐光启的建议，金尼阁、汤若望以洋炮手的顾问和向导的身分前往内地。汤若望换上了明朝人的服装，把他的德文姓名“亚当”改为发音相近的“汤”，“约翰”改为“若望”，正式取名汤若望，字道未，与传教组的伙伴们一起乘船北上，1623 年元月 25 日到了北京，住在城西南宣武门附近的天主教堂，这是利玛窦生前所营造的，教案中被一位有地位的官员买下才免遭厄运得以保存下来。

汤若望到北京后，仿效当年的利玛窦，将他从欧洲带来的数理天算书籍列好目录，呈送朝廷。又将带来的科学仪器在住所内一一陈列，请中国官员们前来参观。不久，吏部尚书张问达就成了他来中国后的第一位朋友，汤若望以他的数理天文学知识得到朝廷官员的赏识。他到北京不久，就成功地预测了当年即 1623 年 10 月 8 日的月食和 1624 年 9 月的月食，这成为他送给明廷的见面礼。汤若望的智慧、高雅气质和天算才华，深得徐光启的器重。鉴于传教会给汤若望的主要任务是研究中国语言文字和儒家学说、附带任务是传授树立天文学和传教，汤若望的中文还欠缺，徐光启就主动当了他的中文教习，给他指定阅读书目、定期检查作业、派人教练书法，就这样他在北京教习了四年。

1627 年他被教会派到西安接替金尼阁的传教工作，他准确预测了 1628 年的日食，1629 年他刊印了用中文写的介绍伽利略望远镜的书《远镜说》，第一个把欧洲最新发明介绍到中国，在以后的立法改革中起到了重大作用。他首先把该书送给徐光启，徐光启看到此书后非常高兴决定吸收他参加修改明朝大统历的工作。因而，在西安传教三年后，他被吏部调回北京参加历局的修历工作，从此汤若望传播西学的重要作用日益凸现。

2．明朝的历法危机。在中国古代，制定和颁行历法是皇权的象征，列为朝廷要政。祖制规定，改朝换代一定要“易服色、改正朔”以区别前朝，表示“天运已新”，合法地位得到上天确认，“正朔”代表权力，历法颁行的范围就代表权力所及的范围。由于中国自

古受"天人合一"有机自然观的支配，相信天与人之间有密切的不可分割的联系，甚至有某种神秘色彩的交感关系。天子受命于天，同上天沟通是天子的神圣特权，而能预测各种天象的历书在一定意义上就被视为沟通天意的工具和桥梁。因此历法在中国的功能除了为农业生产和社会生活授时服务外，更要为王朝沟通天意、趋吉避凶。因此自古以来，天文历算总是被少数专家所掌握，而披上神秘的外衣。日、月食和各种异常天象的出现，常被看做是上天出示的警告。所谓"天垂象，示吉凶，圣人则之。"特别是日食的出现，常使君臣上下恐惧万状。天子要"素服、避位、下罪己诏"，要带领臣属举行"救护"仪式和祈禳活动。对日月食预报不准，常要引起政治上的轩然大波，因此对日月食和行星运动的推算研究，特别列为重点。

天文历法作为"秘学"一向被官方垄断，在明朝的法律里明确规定不准私习天文，因为统治者唯恐民众掌握了测窥天意的本领后对统治者不利。历代政府机构中设有专门司天的天文机构，称为太史局、司天监、司天局、钦天监等，配备了一定数量的具有专门知识的学者进行天文研究和历书编算。尽管中国历史上曾经出现过许多动乱，但天文历算始终延续不断，一脉相承。明朝所用历法《大统历》实际上是元朝《授时历》的沿用。因为明朝从来没有对它进行过修改，渐渐出现与天象不合的问题，在明代的 200 多年中出现过多次日、月食推算上的误差。

英宗正统六年(1441)正月初一，按历法推步这天应有日食，当朝廷和老百姓们都做好"救护"准备时，晴朗的天空却什么动静也没有。当食不食，本来是天文官预报不灵，却被解释为是上天对皇帝的眷顾，是皇帝的德行感动了上天，不以日食向皇帝示警了。大臣百官还要向皇帝上表祝贺。在景泰元年(1450)正月辛卯发生了月食，因为把有食报了无食以致没有举行"救护"仪式，天文官被差点下狱治罪。嘉靖十九年(1540)三月初一，钦天监预报有日食，却没有发生。这完全是预报错误，可嘉靖以为是前皇帝遇到过的"当食不食"，大喜上天的眷顾，美滋滋地接受百官朝贺，还给推步错误的钦天监奖赏。

1629 年 6 月 21 日（崇祯二年五月初一）发生日食，礼部侍郎徐光启率领钦天监官员依照西法推步准确无误，而大统历、回回历的预测又与实际天象不符。龙颜大怒的新皇帝崇祯认为大统历推算不准是他执政的不祥之兆，在徐光启建议修历的几道奏疏进言下，便欣然应允以西法改历，令他从速筹办。明朝的历法危机，是中西天文学接

触的焦点，也是汤若望在中国传播西学、建功立业的切入点。历法属于观测天文学，是天文学中最古老的部分，它的测算和推步要尽量与实际天象符合。然而人的智慧和人的认识总是有限的，而各种天象都有其客观上的复杂性，其变化永无止境，如果不符或不准确就要修改。

3．为明廷修历法。1630 年 6 月 26 日，徐光启上疏皇帝“汤若望……堪以效用”。三天后，崇祯皇帝批示“历法方在修改，汤若望等即可访用，着地方官资给前来”。1630 年深秋，汤若望在地方官和传教组的盛情送别下，奉旨回京，乘坐官轿，沿途迎送。1631 年 2 月，汤若望到了北京，加入了徐光启的修历团队。他负责恒星与交食部分和制造仪器；此外，还负责培养人才，给历局的具体工作人员上课讲授历法知识，指导他们测算数据、使用仪器、绘制天文表格等。汤若望恪尽职守，翻译西书，制造仪器，指导历局官生昼测日、夜测星，遇有交食则会通礼部和监管同赴观象台观测。

1634 年 12 月 14 日，共计 46 种 137 卷、内容分“五目”和“六次”的《崇祯历书》纂修完毕。《崇祯历书》的编撰完成，标志着中国天文学从此纳入世界天文学发展的共同轨道，在中国历法发展史上是一次划时代的进步。这部历书从 1629 年 9 月正式开局修撰，至 1634 年 12 月完成，历时 5 年多。由于传统势力的阻挠，一直到 1643 年崇祯十六年三月乙丑朔发生日食，用西法测验，密合无差，而中国传统天文学的方法失败。崇祯皇帝才下决心“诏西法果密，即改为‘大统历法’，通行天下。”但是，明朝末日已经将致，颁行历法的诏令无法实行了。

《崇祯历书》是历局中许多中外知历人共同的心血结晶。汤若望虽是以后备力量半道参加修历的外籍成员，但是数他在历局工作时间最长，最后只剩下汤若望一位传教士孤身支撑，始终没有离开过历局。可以说，由徐光启开始的《崇祯历书》，最后是在汤若望手中完成的，在介绍西学、沟通中西天文学上，汤若望做出了重大贡献。正像李天经在上疏中所称“译书撰表，殚其夙学，制缮仪器摅以心法。融通度分时刻于数万里外，讲解躔交食于四五载中，可谓劳苦功高矣!”崇祯皇帝对汤若望等人的治历工作十分赞赏，1638 年底曾亲赐御匾一方上面亲书“钦保天学”由礼部官员骑御马、著红袍在仪仗队的鼓乐声中送至耶稣会所，礼部亦赐“功堪羲和”匾额送到澳门悬于耶稣会教堂内。

《崇祯历书》总数在一百三十七卷，汤若望在这项工程浩大的著作所起的作用，史亦早有评述："西人汤若望，与徐光启共译新法者也，以四十二事证西人之密，中述之疏，畴人子弟翕然信之……"[1]根据徐光启先后五次向朝廷进呈的历书，在这部历书中汤若望亲自撰写、翻译的篇目共八种：《交食历指》四卷、《交食历表》二卷、《交食历指》三卷、《交食诸表用法》二卷、《交食蒙求》一卷、《古今交食考》一卷、《恒星出没表》二卷、《交食表》四卷。以上罗列的汤若望著作，多属译著，这同样是中西士们配合默契、靠共同智慧完成的。

除上述书籍之外，经汤若望造译编著的有关书籍还有二十六种：《测天约说》二卷、《测日略》二卷、《学历小辨》一卷、《浑天仪说》五卷、《日躔历指》一卷、《日躔表》二卷、《黄赤正球》一卷、《月离历指》四卷、《月离表》四卷、《五纬历指》九卷、《五纬表说》一卷、《五纬表》十卷、《恒星历指》三卷、《恒星表》二卷、《恒星经纬图说》一卷、《交食》九卷、《八线表》二卷、《新法历引》一卷、《历法西传》二卷、《新法表异》二卷、《西洋测日历》一卷、《新历晓惑》一卷、《赤道南北两动星图》、《恒星屏障》、《民历铺注解惑》一卷、《民历铺注》一卷等书与图。

在社会科学、宗教方面，汤若望的著述只有《主制群徵》、《主教缘起》、《真福训诠》和《崇一堂日记随笔》(合作)等几种。相比较而言，汤若望在历算天文方面著述汗牛充栋，而在宗教方面却凤毛麟角。就是在他有限的神学著作中，也常常谈及自然科学方面的东西，传播了一些当时对中国人说来很新鲜的知识。例如，《主制群徵》是一本从哲学角度论证天主确实存在的教理书，既阐述了宗教理论，又阐述了自然界的许多重要现象与原理。

除了著书立说之外，从崇祯年间起，汤若望开始向朝廷进呈他与同事在中国制造的或从欧洲带来的仪器。据历史记载，1634 年(崇祯七年)2 月 2 日，"汤若望和罗雅谷向中国朝廷进呈由欧洲带来之望远镜一架，以黄绸封裹，连带镀金镜架与铜制之附件。这一年 8 月，教±们贡呈了特别精制的天体仪、半面球形图及水平日晷"。汤、罗二人

[1] 《清史稿》志 7，历 1。

还“为中国朝廷制造了许多其他仪器，譬如象牙制小日晷、望远镜、圆规、小号天体仪、星高机等物。汤若望也曾画了两张地球二半圆形图。”[1]

4．化妆入狱作圣事、为明廷造火炮。汤若望在历局修历的那几年，正是明朝处于兵荒马乱，烽烟四起的年代。对付后金的强悍进攻，明朝把希望寄托在西洋大炮上。崇祯即位后，对西洋大炮与各类新式武器的防守作用非常重视，采纳了徐光启重申训练兵士、制造火器的建议。徐光启奔忙于修历、造炮之间，呕心沥血，冬不炉，夏不扇，无片刻暇。徐光启将不能进入北京的葡兵炮手和巨炮转赴登州，使登州成为全国装备最精良的军事前沿。因山东登莱是明朝钳制后金的重要海防前哨，徐光启推荐孙元化出任山东登莱巡抚，辖制旅顺东江等地，推荐王征、张焘先后往登莱任职。万万没有料到，崇祯四年八月(1631)发生了一起军队叛变事件。当时因后金军队进攻关外大凌河，孙元化派孔有德率军增援。这支军队半途哗变、反戈倒击，一路打回登州，孙元化、王征、张焘都被扣作人质，城中西洋大炮等火器皆落入叛军手中，12 名葡兵战死。叛军要求孙元化叛变朝廷、宣布独立，但孙元化坚辞不允。虽然他做了大量抚平叛乱的工作，却得不到朝廷的宽容。崇祯五年七月，他被革职，和张焘、王征一起被召回北京下了诏狱，王征处以充军流放，孙张二人处以死刑。徐光启多方营救皆告失败。

当时汤若望正在历局参加修历，知道这件事后深为三位基督徒的不幸遭遇抱不平。他和孙元化在嘉定认识，孙元化向他请教过造炮技术，孙元化是徐光启最得意的门生，倡导西学、尤为热衷，曾著有《几何算法》、《泰西算要》等书，又熟谙西方火器，就任登州巡抚期间，还致函向他请教过瞄准器的制作方法。汤若望认识王征，在他派往西安传教之前当时王征到京师应试，听说金尼阁带来了许多欧洲的奇书，大为兴奋。王征从小就富好奇心，喜欢读奇文，交奇人，研究奇器，很快就和来京的传教士汤若望等人交上了朋友。天启六年(162 6)，他协助金尼阁完成了《西儒耳目资》，这是一部研究用罗马字为汉字注音的书，后来竟成了中国音韵学史上划时代的巨著。天启七年(1627)，他跟随邓玉函学习西方的物理学。由邓玉函口授，他译绘而撰成《远西奇器图说》，将西方机械力学中的静力学引入了中国。崇祯四年二月(1631)他受徐光启推荐

[1] 魏特《汤若望传》，第一册，第 154—155 页。

和教友孙元化的邀请，出任山东按察司佥事，本想干一番轰轰烈烈的保家卫国的事业，却没想到当了拼命为之效忠的皇帝的阶下囚。还有那位热情洋溢的张焘，他不顾艰难险阻，聪明机智地绕过教禁的暗礁，到澳门购募大炮，汤若望在澳门公学认识他后，就被他那种爱国热情深深打动。如今他和孙元化两人竟要被斩首处死，他不敢相信中国皇帝对这些难得的人才、国家的忠良为何这么不爱惜，这样狠心无情，他们的罪过就那么不可饶恕吗?

汤若望越想心里越难过，他决定去监狱为孙元化、张焘两位恪尽臣职的英雄，送圣餐做临终圣事。他认为，人间的昏君可以冤屈他们，但公正的上帝会怜悯他们，欢迎他们无辜而善良的灵魂进入天国。这天，汤若望拿剪刀剪去了自己金黄色的长卷发，剃掉了蜷曲的大胡子，抓了一大把煤灰搅和在墨汁里，一个劲儿地往脸上、往刚换上的那件短褐上涂抹，以装扮成一个浑身脏兮兮的煤贩子，背着煤篓混进臭不可闻的刑部监狱。他先去看了被判处遣戍的王征，王征交给他一块白绢，请孙元化留下最后遗言。然后，他来到死囚牢房，攀着栅栏呼叫着孙元化和张焘的教名时，他被折磨得不成人样的二位教友的惨状惊呆了。他以极温和的声音对他们说:“天主保佑，登州事变的始末，由于你们在诏狱的辩词传遍朝野，几乎无人不知了。我和我的朋友徐光启为了营救你们而竭尽全力，然而我们的努力无济于事。你们无愧于我们基督教兄弟姐妹对一位英雄之死的期望!美丽的天使将迎接你们的灵魂进入天堂!”两位临刑者很感宽慰，因为有机会向一位冒着生命危险给他们送来最后一顿圣餐的神父做临终忏悔，孙元化为王征在白绢上题的字是“道义相许”。

在后金节节南下的形势逼迫下，崇祯皇帝为了维持统治残局在危急中想用西洋大炮守城。一天，皇帝派兵部尚书来到耶稣会士的住所，请汤若望等人帮助视察北京城墙的防御工程并提改进建议。此时历书编撰已经结束，汤若望随来人登城，发现城墙上的工事都是四方形的，便指出其缺陷。汤若望说:“如果我是敌军，我从这里三天之内便可把全城夺取过来。”他说应该改用三角形的堡垒，为此还拟了一个计划并且制作了一个木模进呈皇帝。这位兵部尚书乘机提出请汤若望造西式大炮以挽救明朝的局势。汤若望一听此言，便想起了徐光启壮志成灰、孙元化含冤而死，心中颇为不快。他感到明朝的统治者们根本没有振兴国力、加强军备的长远打算，只是临渴崛井，局势紧张时用几门大炮应急，一旦局势稍缓便弃之不理、甚至不择手段摧残人才。于是，便

推说制造杀人武器与教规相违背，制造兵器也不是他的职业，他只有一点书本上的知识，造炮的经验一点也没有。

而兵部尚书说：“你为朝廷制造了那么多的天文仪器，也一定会造炮的。何况我们早就听说，你在澳门时就经历过葡萄牙人反击荷兰人进攻的炮战，你对这种大炮是很熟悉的，就请不要再推辞了。如果你实在不答应，我们只好去向荷兰人买大炮了。”汤若望心里一怔，荷兰人是信奉新教的，而且早想从葡萄牙手里夺去传教权。那么为了天主教的利益，是否应该答应下来呢?尚书见他有些被说动了，便又进一步说：现在中国天天有人死于战火，为了拯救千千万万生灵免受涂炭，上帝一定会允许你们为我国造炮的吧。汤若望说，此事关系重大，须要找传教团的负责人商量。兵部尚书严肃地从袖内掏出一份皇帝的谕旨说：“我是奉命来转达谕旨的，你不答应也得答应!”教会负责人权衡了利弊，劝汤若望答应下来。他们认为中国是一个有高度文化的国家，造炮是一种军事防御行为，是保护文化的必要措施，也是为了拯救生灵，与福音不矛盾。其实是怕得罪了朝廷，影响基督教在中国的生存和发展，也真的怕荷兰人插进来，与明朝做起军火生意，夺了传教权。

为何汤若望被崇祯帝委任造炮呢？众所周知，火药是中国的四大发明之一，它的发明与应用是中国对世界的重大贡献，此后中国也继而成为制造火器较早的国家。李约瑟先生说：“中国在 9 世纪就发明了人类历史上最早的化学炸药，火药用于战争可以追溯到公元 919 年，当时中国首次使用火药作为喷火器的引信。公元 1000 年，中国制成了炸弹和炮弹，不过那时的炮弹不是通过大炮发射，而是由石弩或弩炮弹出，速度徐缓。此后，火箭、火器等等相继在中国诞生。”“我们认为火炮也是“中国人的发明。火炮是一个惊人的发明。”[1]早在南宋军事家陈规发明的火器被视为是最早的火炮。到了元代，又有进一步的发展，制成了“铜火铳”。以后，随着蒙古人的西征，这些火器才逐步传入欧洲，大炮发挥了相当的威力，同时也获得了改造与发展。令人遗憾的是，在其故乡，它的发明地，火器的发展反而缓慢了、落后了。到了明代，人们才又重新开始认识火器的重要性，并在欧洲人的帮助下重新制造火炮。明熹宗在位时，徐光启曾

[1] 约翰·默逊编著、庄锡昌等译《中国的文化和科学》，浙江人民出版社 1988 年版，第 41 页。

上疏："力请多铸西洋大炮，以资城守，帝善其言。"[1]后来，熹宗命陆若汉带了二十多个西人铸大炮，称为"红衣"或"佛郎机"。汤若望造炮，也正是在这一背景下进行的。据明朝实录记载，崇祯十五年(1642 年)"御史杨若槁举西洋人汤若望演习火器。……"[2]在汤若望直接主持下，总共造出了 20 门 40 磅重的大炮、500 门小炮，成绩显而易见，但在造炮过程中误解、嫉妒、恶语中伤也始终伴随着汤若望。汤若望不仅直接主持实际造炮工作而且进行理论著述，在崇祯十六年（1643 年）完成了《火攻挈要》又称《则克录》意指攻必克，极言火炮的威力。然而，这些火炮也没能挽救明朝的覆灭。

三、清初御座前通玄教师、历法案中蒙受冤屈

1．御座前通玄教师。1644 年，一个多月中汤若望目击了惊心动魄的三个朝代更迭。清军入城下令迁出内城的汉人，汤若望上疏摄政王多尔衮请求保护天文仪器及已刻的《崇祯历书》书版，获得批准。1644 年 9 月 2 日出现日食，给汤若望提供了展现西洋历法的机会，结果西洋历法分秒纤忽不差，大统历、回回历均预测不准。于是，清廷决定采用汤若望依新法编制的新历，由摄政王多尔衮定名《时宪历》，并在册面上印上"依西洋新法"五个字，颁行天下。一部在明朝 20 年未及行之的新法，大清朝以数日间行之，使汤若望决心不遗余力地为清朝效命终身。

1644 年 10 月 30 日(顺治元年十月初一)，年仅六岁的顺治帝福临，在汤若望为之选择的"吉日"，举行定鼎登基大典，在南郊祭告天地后，即皇位于大内武英殿。12 月 23 日皇帝下旨，任命汤若望为钦天监监正。钦天监的负责人有"王者之师"的重要身份，能朝夕接近皇帝，参与重大决策过程。任命一个外夷担任如此要职，这在中国历史上还从来没有过。别说那些守旧派惊诧得大气出不来，就是汤若望本人也始料未及。他八次上书皇帝，要求不要对他加官进爵。不管他怎么申明理由，皇帝就是不答应。汤若望很感激清廷对他的礼遇和器重，1645 年下了很大功夫整理修改《崇祯历书》，删繁去芜、增补内容。将原来的 137 卷压缩成 70 卷，另增补 30 卷，合成 30 种 100 卷，取名《西洋新法历书》，呈送朝廷刊刻印行，作为每年推算时宪历书的根据，直到今天

---

[1] 《明史》卷 251"徐光启传修"。
[2] 《明实录附录：崇祯实录》第十五卷第 19 页。

也是我国编制农历的基础。1646 年清廷加授他太常寺少卿衔，官阶为正四品中国传教。

汤若望在制定历法上的成绩，使清朝政府对天算怀有极崇高的敬意，因此也把这一科学的代表学者汤若望视为一位优越杰出的人物。因为他能这样熟知天空现象，所以他也必定能知尘世上一切事体的，所以王公大臣都愿与他交往。许多问题都来找他咨询，这使汤若望颇感为难。他利用中国人的这个心理，从事以天主教义规劝、告诫和谏正活动，达到扩大天主教影响的作用，这样竞使得汤若望在清初的政治生活中充当了一个举足轻重的角色。通过钦天监监正这个特殊的官职，汤若望广泛结交宫内外宗室权贵，而且利用中国封建统治者对大自然规律的敬畏心理，把自然界的变异与统治吉凶联系在一起，用"上天示警"的预兆，进谏统治者不要采取激化矛盾的措施。例如，指出英亲王阿济格的军队在山西抢民女的劫掠不合天意，劝阻多尔衮为自己建立豪华王府"有违天意"。

当时除汤若望外无人敢对持功自傲、骄奢淫逸的多尔衮敢说一个不字。汤若望敏锐观察到多尔衮有觊觎帝位的野心。他十分警惕地超然于宫廷斗争之外，同情顺治帝和孝庄皇太后，曾提醒过幼小的皇帝多尔衮擅权专政。多尔衮病逝后，英亲王阿济格欲步多尔衮后尘，以摄政王名义掌握政权。值此危急时刻，汤若望不失时机地为顺治帝选择了亲政日期，顺治帝宣布亲政有效地遏制了争夺帝位者的企图，巩固了清初的政权，因此他得到顺治帝和皇太后的好感和信任。

1651 年 5 月的一天，教堂里来了三位满族贵妇，声称某亲王之郡主生病，特来向神父求医问药。汤若望听来者陈诉病情后，知道患者的病不过是一般的感冒，无须医药，便将一块圣牌交付来者，嘱她将此物挂在患者胸前，即可除病消灾，事后果然应验。原来这三位妇女是孝庄太后遣来的，患者不是别人而是顺治帝的未婚皇后博尔济吉特氏。为此，皇太后对汤若望很感激，认他为"义父"，随后顺治帝也尊他为"玛法"(满语，尊敬的老爷爷)。

在顺治帝的眼里，汤若望是一个十分受尊敬的老人。汤若望学识渊博，上知天文，下晓地理，精通历算，身怀绝技。所制定的历法，顺天应时，是大清朝顺天而治的象征。他又会制造各种天文仪器，还能铸造大炮，设计要塞图样，构造起重机械。并且精通多国语言，熟悉中国文化。显然，在中国，汤若望是当时西方科学技术和文化宗

教的代表。在他身上既体现了多才多艺的科学力量，又贯穿了神秘色彩的宗教精神，对处于求知欲最旺盛的少年皇帝来说，无疑有极大的吸引力。汤若望在生活上安贫守贞，也令顺治帝十分崇敬，也十分费解，他多次派人对汤若望的私生活进行侦察。证实汤若望每天晚上都是在祷告、看书和写作，过着“毫无可非难的贞洁生涯”时，对汤若望的高尚品德深信无疑，因而不仅把他当做上宾，更把他当做师长看待。

为了表示对汤若望的好感，1651 年 9 月，一天之内加付汤若望通议大夫、太仆寺卿、太常寺卿三个头衔，使他从原来的正四品晋升为三品。同时，又加封他的父亲、祖父为通奉大夫，母亲、祖母为二品夫人，还将诰命封书邮寄到汤若望的家乡。此后，顺治帝惯以“玛法”称呼汤若望，这个称谓包含着晚辈对长辈、子弟对老师的双重感情。顺治帝经常请“玛法”到宫中叙谈，无须太监们的传唤，也免除谨见时的叩跪之礼。有时在就寝时，还让“玛法”坐在自己床前，回答他对这个世界的种种问题。顺治帝还打破尊卑上下的惯例，或轻车简从，或大摆仪仗，到汤若望所居住的馆舍去看望。仅 1656 年到 1657 年两年间，皇帝亲临汤若望住所叙谈求教，就有 24 次之多。1653 年 4 月，顺治帝赐给他“通玄教师”的称号，并发布圣旨大加赞赏。同年，汤若望又被授为通政使司通政史。次年正月初一，被晋封为光禄大夫，列正一品，为朝廷的极品官员。

至此，汤若望在中国的荣誉和地位，已经登峰造极。他以一个“西夷人”的身份，竞能迭受恩赏，恩及三代，实为中国王朝历史上所罕见，即在外国也不多闻。然而，汤若望再也没有想到，极峰的下面乃是万丈深渊，辉煌的成功竟是衰败的开始，一场严重的灾难在等待着他。

2．历法案蒙受冤屈，大地震无罪释放。1661 年(顺治十八年)正月初七夜还处于青春年龄的顺治皇帝晏驾了，临终前听取了汤若望提出选择一位庶出还不到七岁但已出过天花的皇子玄烨为皇位继承人的建议。这是汤若望没有想到的，他更没有想到在中国的隆遇竟随着顺治的去世在辅政大臣手里演变成一场灾难。四位辅臣对洋人都不感兴趣，他们都信奉萨满教，故对日益流行起来的基督教很反感；特别是鳌拜，很担心基督教和汉人中的反清势力串通起来，对清政权不利，所以有仇教心理。而对顺治帝信任重用的汤若望，由于他的学问高深莫测，他们则将他看成是既会施用魔法又善蛊惑人心的妖人，他们甚至怀疑他有炼金术。总之是不能信任的。在这种形势下，发生

了一场震惊朝野、影响中外的历法大案，即杨光先控告西方传教士汤若望案。杨光先(1595——1669)，江南徽州府歙县人，原是明朝新安正的荫袭副千户，生性“禀不中和，气质粗暴”，嗜好与人斗争，专以攻讦为业，常以构陷罪名、发人阴私之类的手段向人进行敲诈，据说被他诬告致死的有成百人。

杨光先不能容忍汤若望的隆宠，堂堂中国为什么专显天主教？为什么把洋人举得这么高？他开始注意搜集材料，1659 年(顺治十五年)见到了汤若望进呈给清廷的 64 幅耶稣画像，其中有三幅是耶稣蒙难像。他认为原来天主耶稣是彼国一个大罪犯，因谋反而正法，被钉死在十字架上，并非是个安分守己的良民；耶稣教也必是邪教无疑，邪教昌行中国，必遗祸无穷。再看时宪历书，封面上竟端端正正印着“依西洋新法”五个字。他愈加确信，汤若望居心叵测，竞用这个方法明白告诉天下人，大清已经奉了西洋正朔，何其阴险也!于是，他盘算弹劾汤若望。他精心策划，找到被革了职的钦天监秋官正吴明煊作搭档。原来从清廷颁行汤若望依西法制定的时宪历后，便不准原来的天文科和回回科再奏报天象，并且令钦天监的成员都学习西洋新法，由汤若望进行考试，择优录用。由此钦天监的许多守旧官员受到冷遇或砸了饭碗，他们把这笔账记到了汤若望的头上，对汤若望获宠满怀忌恨。1657 年(顺治十四年)吴明煊就弹劾过汤若望几处测算错误，皇帝派大臣登观象台测验后，证明吴所告不实，结果他以诬告罪下狱，差点掉了脑袋，后被宽赦，从此对汤若望更加怀恨。他出狱之后就和杨光先联起手来。杨光先将吴明煊与汤若望争论过的问题，先后写出一批文章，开始对汤若望进行攻讦。

1659 (顺治十六年五月)，他在西洋新法中挑了 10 个错误，写《摘谬十论》指控汤若望西法之谬，后来又写《选择仪》指控汤若望选择和硕荣亲王葬期用洪范五行之谬，亲赴礼部呈告。呈文被退以后，他继而又写了《辟邪论》上中下三章，批驳天主教之谬。内容大意说，中国自古以来认为天乃阴阳二气结撰而成并非天主所造，耶稣是彼国聚众谋反之罪魁，因事露而被正法，钉死在十字架上，十字架以中国的刑具考证，实为凌迟处死的刑器木驴子，这样的重犯绝非造天的圣人；耶稣既是罪犯，其教必为彼国所禁，以所禁之教而推行到中国，是推行耶稣所犯的谋反之罪。同年，又作《中星说》指责汤若望私自更改中国二十八宿的恒星轨道。后又作《正国体呈》控告汤若望在《时宪历书》封面题写“依西洋新法”五字是“借大清历法以张西洋而使天下万国晓

然知大清奉西洋正朔”等。当时顺治尚在位，杨光先的多次投诉均被驳回，只将时宪书上“依西洋新法”五字改为“礼部准奏”，证明依西法制定历书是朝廷认可的，就了结了此事。1661 年 1 月 3 日，他再次投疏，仍未见效。这是因为顺治去世后，鳌拜集团忙着自己内部的权力调整和政策调整，对汤若望暂时还能以礼相待。

此时，汤若望已到古稀之年，麻烦事也接踵而至。杨光先的攻击，他没有太当回事，可是传教士内部的聚讼攻讦，却使他感到伤心。汤若望自就任钦天监监正以来，身不由己地要参加各种应酬，整日与皇帝和王公大臣们打交道，难以顾及教务工作。由于官阶不断升高，他的馆舍变得不像教堂而更像官邸，一天到晚人来客往，络绎不绝，而且随时都有皇帝派人来召他人宫。从而打乱了教堂内的宗教日程和修道生活的规律，引起了传教士们的非难和怀疑。加上，他的仆人潘尽孝(也是基督徒)狐假虎威，给汤若望招来不少麻烦。潘尽孝有个很懂规矩的小孩，早为顺治帝所注意，多次劝汤若望将他收为“义孙”，晚年好有个倚靠，汤若望不能拂了皇帝的一番美意，便收了这个“义孙”，改名汤士宏。结果又引起了传教士们的非议，认为不婚不官是耶稣会土的誓约，汤若望竟然贪慕红尘，需要后代了，收“义孙”有损教士形象和教会名誉。如此推想汤若望的私德可能也有问题。于是意大利籍传教士利类思和葡萄牙籍传教士安文思两人首先向汤若望发难，竟联合在京教士多人，从 1649 年起便不断向中国教区和总会控告汤若望。汤若望不得不起而抗辩，经过反复辩难，多方调查，证明汤若望在私德方面无可指责。

但比私德更严重的指控内容是汤若望担任钦天监监正与所编历书，监正之职与基督教信仰不能相合，历书与向皇帝所上的呈报含有许多迷信与占卜言词。汤若望有被弹劾于宗教裁判所的危险，如果他不辞职则教会必将他革除于教会大门。事态闹得很严重，几乎在华的各修会传教士都参加了争论，汤若望自然也要为自己辩护，他写了一大篇《辩驳书》专呈耶稣会总会长，官司一直打到罗马教廷。为此，教廷组织了“审查中国历书委员会”，经过逐条分析，反复核实，最后裁决为中国历书上确有迷信成分，但属于中国人长期以来的习俗和经验推断，汤若望不能负全部责任。至于向皇帝所做的呈报，是奉皇帝特别准许，对大自然变故的意义做出自己的解释。目的只在藉此向皇帝谏正与警告，而且天主用异常天象向人类示警是圣经所允许的，因此汤若望仍可以担任钦天监监正之职。耶稣会士的誓约对他不适用，因为他担任监正职，能给教会

带来好处，不担任此职会使教会受到损失。罗马教廷的这份裁决，于 1659 年才由教务视察员带到中国宣布，并通令各传教士遵从这个判决，不许再多事纷争，同时还代表耶稣会总会对汤若望在中国从事的历法改革予以感谢和褒扬。

就在此时，杨光先抛出《辟邪论》、《正国体呈》，要求将基督教定为邪教予以取缔。利类思、安文思这才如梦初醒，他们共同的威胁原来是来自杨光先。针对《辟邪论》攻击天主教，两个人写出一本关于天主和人类，天主教由来和历史的小册子，由李祖自负责修改润笔，并以李祖白的名义发表，请大学士许之渐作序、潘之孝和许保禄负责印刷发行，于 1664 年(康熙三年)春这本取名《天学传概》出版了。没想到，《天学传概》给杨光先提供了反对汤若望和横扫天主教的有力把柄。《天学传概》说，天主上帝，开辟乾坤，生初人男女各一，初人子孙聚居如德亚国(即犹太国)，其后止齿日繁，散走四方；在中国为伏羲氏，乃中国有人之始，实为如德亚之苗裔。这本书把中国人的祖先伏羲氏和所有的中国人都说成版后，议论纷纭，引起了轩然大波。杨光先指斥《天学传概》是一本妖书，批评许之渐不应为该书立言作序，扩大此书影响，使中国人真相信起自己就是天主教的苗裔，敦促许之渐揭发幕后指使他写序的人，要从许的嘴里直接获取汤若望的罪证。但是许之渐不承认妖书之说，也拒不举揭。

当年七月他再赴礼部，具投《请诛邪教状》，控告汤若望、李祖白、许之渐、利类思、安文思、潘尽孝、许保禄、南怀仁八人，要求以“谋反”、“妖书”两条将汤若望等人“依律正法”。随这份状子同时呈上的物证有《天学传概》一书，《天主图说》三本，《与许之渐书》稿一本，顺治十八年汉字黄历一本，还有教徒们常用的物品十字架、绣袋、宗教小册子、教徒身份证等，杨光先认为这些都是谋反联络的暗号和标记。礼部当天就上报给辅政大臣，辅政大臣很快就断定这是一件国家最重大的要案，以谕旨形式宣布受理状诉，令吏部、礼部会同审理，吸引了京师各个阶层人的关注。

1665 年 9 月 2 6 日(康熙三年八月初六)审判开庭，坐在审判席上的是吏、礼二部官员和几十名大臣。被传讯的被告有汤若望、南怀仁、利类思、安文思四名传教士，还有李祖白、潘尽孝、许之渐、许保禄四名与《天学传概》有关的中国人；他们分成两组，立于大厅当中。每人身后有一名监夫看管。点到谁的名字，谁就从列队中走出来，跪在审判官前，汤若望被点的次数最多。此时，他已患中风，肢体偏瘫，起跪不便，

不得不由两个仆人扶着。礼部有一官员心生不忍，令人送来一张小桌子，一块地毯，让他坐着回答。第一轮会审，根据杨光先所告，汤若望有“大逆谋反、宣传邪教、制造咎误历书”三大罪，每罪要过十二堂。由主审官宣读状子要点，录取被告口供，每一个要点都先写在纸上，递给被告，令其朗读，自行答辩，由陪审书记录在纸上，呈递给会审官员。汤若望因口舌结塞，讲话不清，委托南怀仁代自己答辩，他们二人彼此以拉丁文或德文交换意见。初审进行了 12 天，虎头蛇尾结束后，便交给礼部续办。礼部根据被告的三大罪状，逐一详细审问，各被告每天都要到庭候审。又经过 12 天的审问，还是不能确定教士们犯了什么罪。于是，会审团决定休庭三周。这期间，清廷派人到广东就澳门是否屯聚三万兵马进行了调查，结果纯属子虚乌有。这期间，杨光先又在用金钱进行幕后交易，散发白银有 40 万两。社会上各种仇教的派别团体、人士都向他捐献财物，单回教徒赠的宝珠就有 18 颗。这期间，汤若望等人被询问后，仍可回到原来的住处。

11 月 12 日，重新开庭，气氛大变。礼部依据“圣上谕旨”，逮捕汤若望等八人；南怀仁、利类思、安文思、许保禄四人皆被戴上刑具，成为囚徒；汤若望、李祖白、许之渐、潘尽孝分别监禁于礼部监牢，每人都有五个狱卒看管。此次审讯进行了六个星期之久，集中审讯汤若望选择荣亲王的殡葬日期和地点，不用正五行而用洪范五行。宣布革除汤若望一切职务头御，移交刑部议处，案子移到刑部后，汤若望与“同案犯”八名被告都戴上了九条锁链的刑枷刑具被送入刑部大狱。这里关押的多是死囚重犯，各种刑具、各种刑罚骇人听闻，被折磨至死的人不计其数，狱卒“吃”犯人的事情司空见惯。只要犯人家中或亲朋好友有力出资，那么犯人就可以少受许多罪。汤若望初入监狱时，还身为一品大官、有俸禄，他尽可以把钱拿出来让家中仆人做好饭菜送入监狱中，还可以给狱卒们分食；这之外，再给他们些小恩小惠，加上教友们常送些实用东西，狱卒们被堵住了嘴，手下也就自然留情多了。可后来，汤若望的官职被革除，一无所有，作为大案要犯从礼部监狱押入刑部大牢，他的囹圄生活，急转直下，每况愈下，九链加身，只待行刑。汤若望在这里也吃尽了苦头，狱中哪里还有人对他加以怜悯。他食不果腹，夜不能寐，瘫痪的肢体难以支撑自己。

1665 年 1 月 15 日，刑部宣判，汤若望处绞刑。南怀仁、利类思、安文思、李祖白各杖一百、驱逐出朝廷，许保禄杖一百后戍边，许之渐削职、黜为平民。但该判决须

经三法司复审。就在开始复审的那天，1665 年 1 月 1 6 日(康熙三年十二月初一)，按历法推算有日食。辅政大臣事前已谕令钦天监各科做出推算，至期齐赴观象台进行测验。时宪科由南怀仁代表，他是在牢房里进行推算的。日食初亏应在初一下午三点二十六分，这是一次特殊情况下的历法竞赛，无论对汤若望还是对杨光先都至关重要，因为事实胜于雄辩。这天日方过午，观象台热闹非凡，几乎所有的朝廷官员，都聚集到这里，一睹胜负。汤若望被人抬到观象台上，南怀仁紧握着他的手，喃喃对他说：“沙尔，这是上帝对我们的营救。”汤若望槁黄的脸上露出了一丝笑容。而此刻杨光先的心里则是十五个吊桶打水七上八下，他埋怨老天爷干嘛在这个时候出来凑热闹，便冒然确定了一个与南怀仁略有差别的时间，企图混水摸鱼。这样，回回历的推算较南怀仁早半小时，大统历较之早一刻钟。当日食时刻渐渐临近时，记时仪器晷刻漏壶前的报时官呼报“大统历时刻到!”天空未见痕迹。一刻钟过去，又报“回回历推算时刻到!”依然不见动静。当报到“西洋历法时刻到”时，瞬间太阳便开始昏暗，天空立时呈现出一片夜色，还有闪烁的星星，四面八方响起了锣鼓声，鞭炮声和叫嚷声“天狗吃太阳啦!”当人们惊叹这次日全食的奇景时．又不能不佩服西洋历法的精确。

这个事实给以鳌拜为首的辅政大臣们出了些难题，既然西洋历法如此精确，为什么制定这个历法的人要被判处死刑？基督是先皇顺治帝屡次褒扬过的，怎么能把它视为危害国家的邪教?汤若望担任钦天监监正系秉承皇帝旨意，教会中的一切重要事情他确曾一一奏明朝廷，获皇上允准的，怎么又判他犯了大逆谋反之罪呢？他们这样对待一个对国家有功，受先皇恩宠的人，将来康熙皇帝亲政后会不会找他们算账。要知道这位幼主是汤若望一言所定的，从小受着祖母孝庄皇太后的呵护和影响，而太后又曾以汤若望为“义父"的。他们越想越觉得这个案子办得有点荒唐。但是，办到这个程度，能退回去吗?那不等于在全国百姓面前丢了面子？以后还怎么发号施令？何况，把洋人赶出朝廷，不准基督教流行中国是他们的既定方针。鳌拜心一横，就是错也错到底，斩草除根，不留后患。因此，案子得重新开始，因为还有杨光先控告的第三项罪名，即传播舛谬虚妄的天文学这个罪状尚未深究。

1665 年 2 月，这场官司又从头开始了。这次是由威严隆重的御前大会审查西洋天算问题，参加会审的有 20 名满汉王公，14 名满汉大学士，12 名满汉尚书，8 位八旗都统，以及各内大臣和其他官员，总数不下 200 人，声势浩大，满汉会萃，举世嘱目。

汤若望和南怀仁二人带着锁链，被带至太和殿大殿中，跪于会审团前，杨光先跪于大殿的左面。苏克萨哈宣布会审开始后，礼部尚书走下坐位跪于大殿正中，宣读礼部审讯的记录，宣读完后进行发问辩答。在争辩中，南怀仁总是鼓足精神，借助随身带来的简单仪器，像讲课似地给在座的王公贵族、文武大臣们讲解欧洲天算的基本道理；汤若望因为中风，讲话费力，多次疲惫得卧地不起。大多数听众则感到莫明其妙，茫然不知其所云。会审团的成员们没有几个懂科学懂天算的，听不懂，也没法判断是非曲直。首席审判官不多时便离座而去，跟着也有几个代表开了小差，许多人虽端坐在那里，也只当闭目养神，昏昏然几乎进入梦乡。会审进行到此，鳌拜和苏克萨哈认为，必须结束冗长繁杂、谁也听不懂的天算辩论。

第 10 次御前大审气氛肃杀。汤若望、南怀仁等被告皆身系锁链，手铐脚镣，推跪在殿中。审判官们一个个铁青着脸、龇牙怒目。但是，审判所依据的不是事实和法律，而是强权和顽固派的偏见。既查不出传教士武力谋反的确凿证据，更谈不上在理论上驳倒西方的天文历算。然而，杨光先的控告投合了鳌拜等议政王的心理，因而审讯的结果在审讯前就已经预定好了。终审的结果是，西洋新法有错，“天佑皇上，历祚无疆，而汤若望只进二百年历，俱大不合；其选择荣亲王葬期。不用正五行，反用洪范五行，山向年月，俱犯忌杀，事犯重大。”判决汤若望及钦天监官员杜如预、杨宏量、李祖白、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰等，皆凌迟处死；上述官员之子及汤若望之义子潘尽孝，俱立斩；利类思、安文思、南怀仁及各省传教士，皆廷杖拘禁或流充。废除西洋新法，复用大统历，宣布禁止天主教。宣判后，南怀仁失声痛哭，高呼“冤枉!”他认为这样的审判太不公平了。瘫痪在地、极度虚弱的汤若望却显得十分平静，用微弱的声音断断续续对南怀仁说：“我今能在刀刃下殉教，步我主后尘，我感到无上的荣幸。”历时七个月的历法大案就这样结束了，但会审做出的判决还有待皇帝和太皇太后的定夺。

就在判决做出后的第二天，即 1665 年 4 月 16 日(康熙四年三月初二日)上午十一时，京师发生了大地震。当时四辅臣正在慈宁宫向孝庄太后呈递汤若望一案的判决书，忽然一阵地动摇撼起宫殿，由地里发出一阵雷鸣般的隆隆声，陡然刮起强劲大风，沙尘飞扬，遮天蔽日，刹那间，整个皇宫，整个北京都陷入黑暗之中。宫灯摇晃，门窗巨响，劈里啪啦的杯盏器物落地声，直吓得四辅臣面无人色，皇帝、太后、宫女、太监及所有在皇宫的人皆纷纷逃至屋外。京城房屋倒塌无数，古老的城墙也有上百处倒

塌，多处地面皆裂成隙口，百姓哭喊着，慌乱外逃。京城处在一片混乱和恐怖之中。可怕的大地震，仿佛是上天在为这场冤案鸣不平。人们都在议论，此案判决前一天，就有彗星出现在天空；刚判决完，就来了大地震，这是上天用灾变示警了。四辅臣心里不由感到惶悚，预定的宣判取消了。孝庄太后批评鳌拜等人做事不留余地，这样对待先皇的老臣，连上天也震怒了，令他们再做议论。三月初五，因星变地震，皇帝下大赦诏，“冀答天心，爰布宽仁之典”。第二天，利类思、安文思和南怀仁以及许保禄，皆被免罪释放出狱。

关于汤若望及其干连人等应得何罪，下旨御前会议再加详核，分别确议具奏。三月初九日，御前第 11 次大会审。南怀仁以自由人身份，跟随汤若望，继续做他的代言人，为他辩护。这次会审为汤若望的罪名做了一个解释，宣称他对皇子殡葬时刻地点之事件并未与闻，情有可原，免死罪。但辅政大臣却迟迟不批复。此时地震虽然停止，三月十五日，皇宫又闹起火灾，焚毁房屋 40 余间。这次太皇太后不得不起来干预汤若望的案子了，她严厉指责辅臣们违反先帝旨意，迫害先皇优礼的大臣，致使上天震怒降灾，要求完全赦免汤若望。四月初三日(5 月 1 7 日)，第 12 次议政王臣大会审讯拟决。本日得旨，因汤若望致力多年，又复衰老；杜如预、杨宏量但念看定永陵、福陵、昭陵、孝陵风水，曾经效力，故皆免罪释放。伊等既免，其汤若望义子潘尽孝及杜如预，杨宏量之关连族人也俱免。唯李祖白、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰等即斩首；其子孙免死，杖责流徙。

1665 年 5 月 18 日，汤若望终于无罪释放了，但他担任的钦天监职务被免除了，由杨光先取而代之。而散居在全国各地的耶稣会传教士，从此不准传教，都被遣送澳门居住。出狱后的汤若望，已是一个 74 岁的病情日趋严重的老人。1666 年 8 月 15 日，这位在中国抛洒心血 45 载的传教士，在他的寓所里溘然长逝了，送殡者 500 人以上，灵柩葬于利玛窦墓旁，那一天恰好是基督教的圣母升天节。

最后，几经周折，在南怀仁等传教士的不断申冤下，康熙皇帝命六部九卿重议汤若望一案，终于在 1669 年平反昭雪了汤若望冤案。烟汤若望冤案直接导致了清王朝建立后使用了 20 年的新法《时宪历》被弃而不用，复用《大统历》、《回回历》旧历。这起案件名义上是新旧历法之争，但实质上折射出了中西方文化交流中的暗流涌动，

攻讦汤若望的杨光先曾言“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”，值得当今的人们深思。

西方影响的此消彼长：奉天基督教青年会干事住宅建设（1914-1926 年）[1]

武志华（独立学者）

摘要：基督教青年会北美协会于 1895 年负责将基督教青年会引入中国，并且建设大量西方干事住宅。奉天基督教青年会自 1914 年成立，首任总干事耶鲁敦就开始调查住宅用地。虽然北美协会基于 1903 年中美《通商行船续订条约》第十四款规定有权在奉天城自由永租土地建造奉会住宅， 但是日本在中国东北地区侵占土地激起本地各界抵制一切外国人租购土地，随之非基督教运动和权利恢复运动兴起，直到 1926 年 4 月 23 日奉会住宅才被迫在奉天城商埠地取得永租地，当年 12 月就建成。奉会住宅是利用本地传统青砖建成的三层别墅，在整体西方近代风格中融汇中国建筑元素，这反映其对所置身的中国文化的影响，同时说明西方文明的增强和西方霸权的削弱，即西方影响在不同方面发生此消彼长，也意味着一个进步独立自主的新中国将诞生。

关键词：北美协会、普莱德、蓝恩天、奉会董事会、干事住宅

青年会是始创于 1844 年英国伦敦，以德智体群四育为宗旨的基督教性质的国际非政府组织。1895 年，在北美协会支持下青年会正式传入中国，逐渐产生广泛影响，并在中国建成许多干事住宅。关于基督宗教会及其相关机构和职员在华房地产研究，目前学界已经有些专题研究成果，主要包括条约、政策与房地产活动三方面：1、针对晚清签订的相关条约研究；2、关于南京国民政府不同时期的教会租地政策研究；3、针对整个近代中国在华基督宗教会及其传教士各种房地产活动研究。还有中国近代时期

[1] 本文正文间接引用的“奉天基督教青年会”“中华基督教青年会全国协会”“基督教青年会北美协会”“基督教青年会”分别简称 “奉会”“全国协会”“北美协会”“青年会”，同时“废除不平等条约运动”也称作“权利恢复运动”，全文统一简称为“废约运动”。

各界各国人士对基督教会及其相关机构和职员在华房地产特权的具有时政评论性质的研究。近代中国时期基督宗教会及其相关机构和职员以各种形式和手段取得大量房地产从事传教、商业与政治活动，产生复杂的影响。西方基督教会在中国逐渐获得房地产权利:1860 年，在中法《北京条约》中文版非法添加第六款；1865 年，中法柏尔德密协议正式规定租购土地；1895 年，《施阿兰协议》正式确定天主教会可以在中国内地自由购地、建房；1903 年，中美《通商行船续订条约》第十四款规定："美国教会准在中国各地租赁及永租房屋、地基，作为教会公产，以备传教之用，俟地方官查明地契妥当盖章后，该教士方能自行建造合宜房屋，以行善事。"该条款以后成为截止到 1949 年基督教在华拥有特权的重要依据。南京国民政府虽然于 1943 年几乎废除全部不平等条约，并且就其租地政策进行两次严格调整，并未根本废除。[1]于是，自北美协会于 1895 年开始成立天津青年会，建成许多会所与住宅，经历多次房地产特权条款演变。关于中国青年会会所研究已有一定成果。[2]但是迄今还没有发现关于中国青年会干事住宅研究，而这项研究，既能了解基督教在华特权条款的执行情况，还可以发现外国干事日常居住环境与条件。奉会作为中国重要青年会，其干事住宅建设研究具有代表性。

奉天城早期传教士住宅

[1] 李寒清：《近代在华传教士的土地活动》，南京师范大学，硕士论文，2013 年。林立强：《来华基督教新教传教士实业活动初探》，《世界宗教研究》2009 年 4 期。许俊琳：《中法<北京条约>第六款"悬案"再研究》,《东岳论丛》2016 年 1 期。王中茂：《西方教会在近代中国购置地产的活动及其特点》，《洛阳师范学院学报》2000 年 6 期；《近代西方教会在华购置地产的法律依据及特点》，《世界宗教研究》2004 年 1 期与《史林》2004 年 3 期；《晚清天主教会在内地的置产权述论》，《清史研究》2007 年 3 期。王林：《近代基督教会在中国内地置产建堂条约根据质疑》，《山东师范大学学报(人文社会科学版)》2004 年 3 期。李育民：《基督教在近代中国的传教特权》，《文史》第 45 辑，中华书局 1998 年。李传斌：《废除不平等条约后国民政府的教会租地政策》，《世界宗教研究》（Studies in World Religions）2011 年 5 期。李传斌：《南京国民政府时期的教会租地政策》，《近代中国：文化与外交（下卷）》，第三届"近代中外关系史"国际学术讨论会论文集。李传斌：《基督教与近代中国的不平等条约》，长沙：湖南人民出版社，2011 年，第 12、116、118 页。中国近代时期各界各国人士具有不同程度的相关研究将在本文讨论不同时期问题时分别介绍，均引自李传斌上著。

[2] 第 6 章"理想与现实之间"，张志伟:《基督化与世俗化的挣扎：上海基督教青年会研究（1900-1922 年）》，台北："国立台湾大学"出版中心，2010 年，第 296-354 页。左芙蓉：《社会福音·社会服务与社会改造——北京基督教青年会历史研究》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 65-8 页。笔者的未发表稿《关于奉天基督教青年会会所建设之研究》。



1909 年从小西门到鼓楼的奉天城[1]

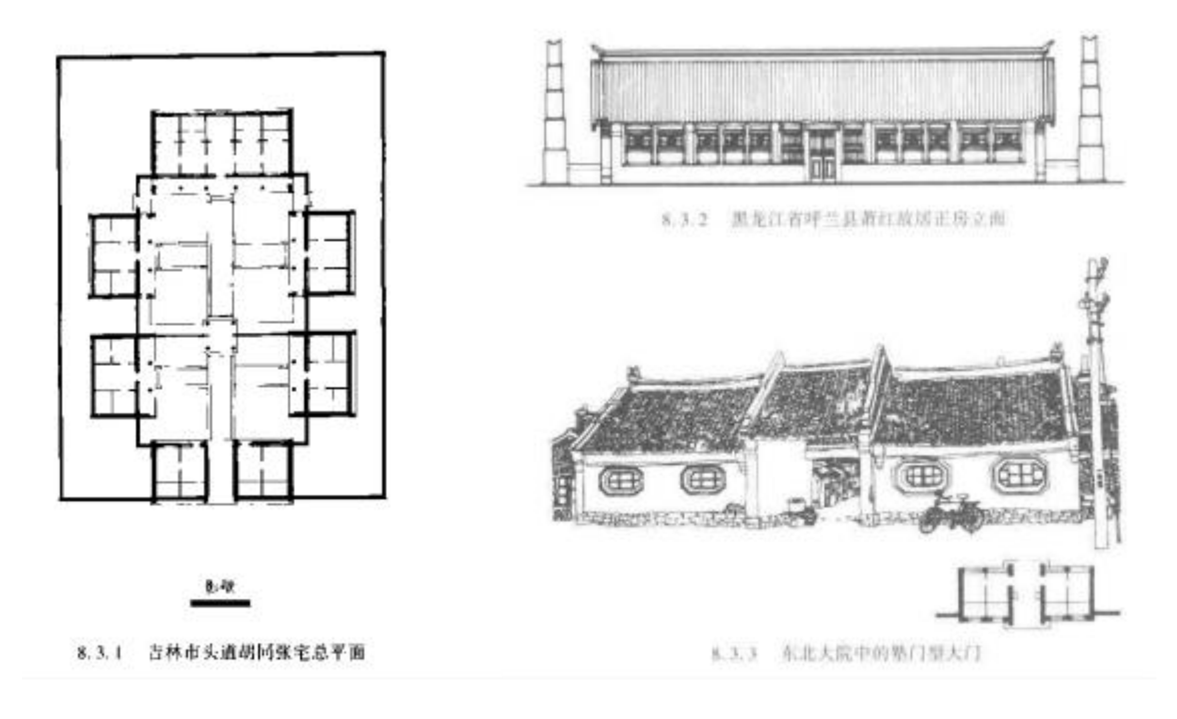
从 19 世纪 60 年代末开始，爱尔兰长老会与苏格兰长老会各自派遣传教士来东北传教，而居住成为其面临首先问题，其著名先行者如罗约翰与司督阁均租住本地特色的东北大院。中国东北大院以“一正四厢”的两进院为主（如 8.3.1 图示，坐北向南，共有整整二十个开间，包括一个开间大的空间的大门），五开间的正房，两边建设“坐地烟囱”（如 8.3.2 图示），四座三开间的厢房隔庭院相对，内外两院由影壁隔开，以五开间的屋宇门为大门（如 8.3.3 图示），宅院周边围以扩大一圈的院墙，因此所有房后留有空地作后园，据说这样增强宅院防御功能，而北方四合院四边房子后墙均为院墙组成部分。[2]

司督阁 1882 年抵达奉天城，没有中国人愿意将房子租给或者卖给他，因此被迫很快回到营口。次年他们夫妇再次来到奉天城，首先寄住在罗约翰的院子中。这座建筑的砖炕被拆除，铺上木地板，并且安装了玻璃窗户。不久，附近一座宅院要急于出售，

[1] 林声主编《沈阳城图志》，沈阳：辽宁美术出版社，1998 年，第 38 页。
[2] 侯幼斌、李婉珍编《中国古代建筑历史图说》，北京：中国建筑工业出版社，2002 年，第 196 页

因为其前后两位主人的长子死于此处而被认为是凶宅，于是司督阁夫妇就购买并且改造这座宅院，从此成为其奉天城永久住宅。这座宅院位于奉天城东关著名风景区——小河沿，面朝南方，还有一个伸向前方河中的平台。表面上是典型的中国风格，四周围绕着坚固的砖墙，有个宽大的头门，院中修建相对矮的隔墙，通过第二道门形成外院与里院，外院安置仆人住处与马舍，而通过花园直抵位于里院中央的主人住宅。当时在奉天除了一些寺庙其建筑均为一层，而且所有民居均由高大院墙围绕，这种民居应该就是东北大院。司督阁也想建造西式风格住宅，但是认为当时如果要建成一座西式建筑肯定会带来麻烦，而建设楼房更意味着一场暴乱，因为本地人认为只有神才可以住在两层以上的寺庙塔中，而人则不能。于是，传教士只能在中国风格的高门大院的里院房子安装西式的门窗、地板与壁炉。当时中国风格宅院房间一般都采用炕取暖，虽然比较划算，但是传教士很不习惯，因此将其拆除，改装圆炉，特别是在大厅改装大火炉，用一根管子将其与烟囱连接起来。这种方法虽然很舒服，但是很脏，而且提高室温需要很长时间，还需要仆人大量劳动。直到 1910 年冬季，蒸汽取暖的散热器才取而代之。[1]1897 年，一座女传教士住宅在奉天城建成。它完全是中国风格的，包括 9 间房、1 间厨房和储藏室。4 位女士居住于此，每人分别拥有 1 间卧室兼书房，还有 1 间公共餐厅。 这座住宅属于一座更大的院墙围成的建筑群。这座建筑群还包括医院、药房和仆人宿舍，其门房是一座本土建筑。 这座建筑群位于奉天城东关，接近其他传教士住地和盛京施医院。[2] 当然这在相对保守的 19 世纪末的晚清，而北美协会开始计划建造奉会住宅已到 20 世纪初期开放得多的民国，但是仍然并非易事。

[1] [英]英格利斯：《东北西医的传播者:杜格尔德.克里斯蒂》，沈阳：辽海出版社，2005 年，第 35、43-5、181、187 页。[英]杜格尔德·克里斯蒂、伊泽·英格利斯：《奉天三十年（1883-1913）：杜格尔德·克里斯蒂的经历与回忆》，武汉：湖北人民出版社，2007 年，第 23 页。
[2] Life and Work, the Record of the Church of Scotland,May.2,1898,p157.



中国东北大院图例[1]



1897 年建成的奉天城女传教士住宅[2]

二十世纪初，新政、革命、列强竞争与基督教在中国东北地区兴起，在苏格兰长

[1] 侯幼斌、李婉珍编《中国古代建筑历史图说》，北京：中国建筑工业出版社，2002 年，第 196 页
[2] Life and Work, the Record of the Church of Scotland,May.2,1898,p157.

老会、青年会丹麦全国协会、北美协会、美国政府和奉天省教育部门支持和推动下，奉会于 1911 年开始筹备，并于 1914 年 3 月在大南门里租用的民房成立，当时有首任总干事美国耶鲁敦（Elmer Yelton）、苏格兰长老会的史果甘（Frank W. Scougal）和中国萧树军三位干事。史果甘中文名字是苏匡国，于 1911 年来到奉天城。[1]1913 年 12 月 22 日，奉会借苏教士住宅开茶话会，函请报界在奉天医科大学召开记者发布会。[2]苏教士可能是史果甘即苏匡国，但是没有找到其住宅更多信息。耶鲁敦虽然从 1912 才担任总干事，经常在外地培训和汉语学习，但是当年在奉天城租下一套房子，据说价值大约 2500 美元（**G**＄），包括 6 个房间，还有浴室、厨房、洗衣房和仆人房间，还蒸汽供暖，但是除了厨房有个水泵外其他地方没有水管。耶鲁敦所租住应该也是本地东北大院。当时传教士住宅多数是便宜而简陋的，不过无论是推测还是显示，两位外国干事住宅应该都是不错的。司督阁博士（Dr. Christy ）说一座建筑与装饰考究的住宅需要 3600 美元。北美协会认为有必要为其任何一位奉会外国干事建设专用住宅，首先从一个外国干事及其家庭健康的角度考虑，中国房子不是合适的住宅，这个问题同样在西安青年会外国干事提到；其次奉会不能总是从有限的外国人特别是传教士社区租得住宅。在奉天城东关差会住处附近，便捷舒适，空气新鲜，农村风光开阔，而且距离奉会不远，因此耶鲁敦曾经考查这块地方及其价格等，以便寻找建设住宅用地。[3]

1914 年 6 月，因妻子健康问题，耶鲁敦没有找到合适的地皮就离开奉天城。[4]直到 1926 年 4 月 23 日，总干事蓝恩天才在奉天城商埠地取得建设住宅用地，当年 12 月建成住宅。[5]如前所述北美协会有权在奉天城自由永租土地建房，那么北美协会究竟为何

---

[1] 武志华：《奉天基督教青年会和革命、新文化运动关系研究（1911—1925 年）》，硕士论文，辽宁大学，2014 年，第 17-35、39-40 页。

[2] 《基督教青年会开茶话会》,《盛京时报》1913 年 12 月 23 日第七版。

[3] Elmer Yelton, General Secretary, Mukden, Manchuria. Annual Report for the year ending Sept. 30, 1912，pp1，3. Elmer Yelton, General Secretary, Mukden, Manchuria. Annual Report for the year ending Sept. 30, 1913，p5；Report of Investigation Concerning Building in Mukden by R.S. Hall, May 28-29,1914，p9.【Elmer L. Anderson Library at the University of Minnesota，Kautz Family YMCA Archives，Collection No. Y.USA.9-2-4(此后简称为 Y.USA.9-2-4)，Box 75】

[4] J. E. Platt, Acting Secretary, Moukden, Manchuria. Annual Report for the year ending Sept. 30, 1914，Y.USA.9-2-4)，Box 75

[5] 1680 年，奉天城增修圆形夯土关墙，关墙设八门，统称边门，与方形内城八门相对应。根据位置而非大小，奉天城有大西门（怀远门）、大西边门、小西门（外攘门）和小西边门四个西门，大西门和小西门西边的外城内区域即西关，同理大东门和小东门西边的外城内区域即东关。R.S. Hall 说的 west gate，具体应该是大西边门。根据出版资料蓝恩天 1921 年到达奉天城，而根据 R.S. Hall 和 Martha Lund Smalley 整理的他的文件他应该是 1924 年 12 月抵达奉天城。本文取后者观点。王茂生：《从盛京到沈阳：城市发展与空

花费 12 年才获得奉会住宅用地呢？怎样建成奉会住宅呢？奉会住宅是什么风格呢？

在奉天城东关的屡屡碰壁

1914 年 8 月底，普莱德到达奉天城，担任奉会代理干事（acting secretary）。他应该于次年担任奉会总干事，还担任少年张学良英语教师，但是直到 1922 年 1 月，才开始耶鲁敦未完成的工作。[1]二十世纪最初二十余年正是中国青年会发展"黄金时代"，但是为何普莱德这么晚才重启奉会住宅工作目前仍然是一个难解之谜。1921 年与 1922 年之交，威尔伯（H. A. Wilbur）、贺嘉立与普莱德合作重启奉会住宅用地调查工作。他们关注的地区仍然是奉天城东关，即耶鲁敦开始调查工作的地方。在此后三年仅进入到协商阶段的地段按照时间先后顺序就有 A、B、C、D 、E 五块地。普莱德第二次重返奉天城，贺嘉立致函让其调查两块地。第一块比邻英国海外圣经会，第二块在奉会丹麦干事罗德亮住所附近的小街上。威尔伯在 1922 年 3 月 30 日写信批准普莱德与苏格兰长老会差会一起购买地块 A，4 月初此次购买失败，因为难以获得所有权。关于购买地块 B 事宜没有专门记录。8 月 29 日，威尔伯致函贺嘉立表示不赞成通过全国协会和王正黼获得奉会住宅用地，认为北美协会应该光明正大地以自己的名义购买该地，并且获得其有效契约，而同意与苏格兰长老会差会合作购买只是为了尽快购买住宅建设用地。贺嘉立也是这样观点。但是，威尔伯在 12 月 6 日批准普莱德购买地块 C 同样失败。次年 3 月 13 日，鉴于外国人在奉天城获得永租地面临困难，巴乐满认为北美协

间形态研究》，北京：中国建筑工业出版社，2010 年，第 83、84、213 页。Austin O. Long，Description of Mukden Residence，January 28, 1928，p2；R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence, Mukden residence property P#465, pp5-7（Y.USA.9-2-4，Box 76）；[美〕陈肃、盖茨与大卫编辑《美国明尼苏达大学档案馆藏北美基督教男青年会在华档案》第 1 册，桂林：广西师范大学出版社，2012 年，第 85 页；Guide to the Austin O. Long Papers(Record Group No. 146 Compiled by Martha Lund Smalley)，Yale University Library Divinity School Library

[1]约瑟夫·普赖德（Joseph Eyre Platt 或者简称 Joe，1886-1980），1910 年，以理科学士（B.S 即 Bachelor of Science）毕业于美国宾夕法尼亚州州立大学工科专业，期间任学校青年会干事。本想凭技术就业谋生的他在大学时听了约翰·穆德的讲演，便投身于宣教事业，1910-1912 年担任利哈伊大学学青年会总干事，应北美协会号召于 1913 年 10 月到达中国，在北京华北协和华语学校（Peking Language School）学习汉语 10 个月。1924 年，他的儿子戴维德（David）出生，因此于 1925 年辞职回到美国。Biographical Data on Joseph Eyre Platt. University of Minnesota；J. E. Platt, Acting Secretary, Moukden, Manchuria. Annual Report for the year ending Sept. 30, 1914，p1；J. E. Platt, General Secretary, YMCA, Moukden, Manchuria. Report for the year ending Sept. 30, 1915，p1；Biographical Data on Elmer Yelton. University of Minnesota；J. E. Platt, General Secretary, YMCA, Moukden, Manchuria. Report for the year ending Sept. 30, 1915，p3.（Y.USA. 9-2-4）"ANNOUNCEMENTS"，FRIENDS JOURNAL：Quaker Thought and Life Today，Vol. 26, No. 13, p23；王福时：《张学良恳求普赖德调停直奉战争》，《炎黄春秋》1996 年 3 月；王益知：《张学良外纪》，大风编《张学良的东北岁月——少帅传奇生涯纪实》，北京：光明日报出版社，1991 年，第 46 页；《美国明尼苏达大学档案馆藏北美基督教男青年会在华档案》第 1 册，第 103 页。

会可以获得一块租期 30-35 年的土地用以建设奉会住宅。于是，时在奉天城访问的里昂（D. W. Lyon）在 1923 年 3 月 17 日致电上海向巴乐满建议接受地块 D，这块地归丹麦路德会奉天重明女学堂（又称奉天瞽目重明女校）所有，在此地建成一所住宅的花费不会超过 8000 鹰洋，并且根据规定北美协会可以占用十年，此后这所住宅可以随时由其土地所有者接管。这份建议还包括雇佣当地丹麦路德会建筑师艾术华。于 4 月 1 日接任威尔伯高级干事职务的洛克伍德（W.W. Lockwood）次日即批准普莱德按照里昂建议与丹麦路德会协商此地。[1] 1923 年 7 月 2 日，洛克伍德致电雇佣艾术华作为在奉天重明女学堂工艺场土地建设奉会住宅的建筑师与监督，提出一些具体设计要求，并且咨询这两项服务的费用。[2]

但是双方就这块地及其上建设住宅最终没有达成协议，因此普莱德另做购地。1923 年 8 月上旬，普莱德已经以奉会董事王正黼名义购买位于大东门外奉天基督教女青年会附近的地块 E。为此洛克伍德向北美协会的法律顾问 H.C. Mei（Hua-Chuen Mei）请教如何以法律的方式担保这块地的使用符合北美协会利益。[3] 8 月 17 日，H.C. Mei 回函洛克伍德道："正如你对那里形势的陈述，我认为中国当局已经禁止外国人获得土地，因此你将面临无法获得建设你们干事住宅的土地的问题。鉴于此时中国当局的态度，我们将无法像中国其他地方把土地从中国所有者手里过户到北美协会名下。虽然我承认如果这样做了，在转让上没有法律障碍，因为我们青年会获取任何土地目的正如本质是半宗教性的，教育性的，而且完全是非营利性的。但是考虑到中国东北地区存在的特别情况，我们最好不要坚持条约权利，否则将激起官员的敌意与反对，可能还有大众汹汹怒火，所有外国人无一幸免。为此我相信这样做是明智而安全的：让奉会董事会以它的名义取得土地，然后将其地契交给北美协会，这份地契写明北美协会可以随转让这块地，告知奉会董事会将根据来自北美协会充分任命的当局的事先声明的收据，要么以其名义将这块土地转让给北美协会指定的买方，要么代替北美协会发给一

[1] H.Mei to W.W .Lockwood，August 17,1923；R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence, Mukden residence property P#465, pp1-2；Harvey to Platt，January 23,1922；Wilbur to Harvey，August 29,1922（Y.USA.9-2-4，Box75， 76）

[2] Lockwood to Prip Moller，July 2,1923；R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence, Mukden residence property P#465, p2.（Y.USA.9-2-4，Box 76）

[3] R.S.Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence, Mukden residence property P#465, pp2，3.（Y.USA.9-2-4，Box 76）

份有利于这个买方的新的信托契约。当然你知道在上海公共租界中国市民通过外国人以后者名义在领事馆注册从而不必拥有地契，但是可以拥有土地。相反的情况在北京流行，在此外国人表面上不可拥有土地，但是实际上却拥有了土地，这是通过这样一种策略：通过交给外国所有者一份土地信托契约的中国委托人实现土地转让注册。这样的事情在北京每天在发生，并且这对我来说我们就奉天土地事宜似乎可以安全地采用相同的方法。”[1] 8 月 18 日，洛克伍德致函詹金斯（Jenkins）概括报告此种方法及其观点：“我们相信他建议的这个计划，即以奉会董事会名义购买土地，我们从后者取得一份信托契约以便保证该土地为北美协会所用，将是在奉天城拥有土地最可能方法。在此安排下北美协会购买到土地拥有该地地契却没有引人注目地直接拥有该地所有权。”[2]显然这是前面威尔伯向贺嘉立所表达观点的妥协。10 月 10 日，奉会总干事普莱德看到这份信托契约草案，但是不喜欢其措辞，甚至不敢出示给任何人看。虽然他知道绝对有必要告知中国同工，但是更希望避免他们批评北美协会，因为他亲身感受到当地人坚决抵制外国人拥有土地那种四处弥漫的气氛。他认为：这意味着王正黼出面为北美协会购地所面临压力也不会小，因为这在让他去做明知要反对当局的事情。普莱德建议草案应该被修改一些以免不会显出地产正在落入外国人之手。实际上他知道中国董事所有人早已声称：谁拥有地契，谁就拥有地产。10 月 18 日，詹金斯致函贺嘉立通知北美协会默里（Murray）先生已经批准这种方法，然后指示贺嘉立在此基础上执行此许可。12 月 7 日，霍尔(R.S. Hall)对普莱德关于草案法律措辞的担忧表示同情，并且说道：“为了消除你的疑虑，我可以告诉你这是当中国人在上海租界以外国人名义拥有土地时所要执行协议的惯例。这不是在奉天城特别拟定的带有威胁色彩惯例的草案。我认为你应该毫不犹豫地将其提交给你们的董事会完成签名，如果你开始已经使他们赞同这项总议题即他们将是北美协会地产的占有人。”12 月 19 日晚，奉会董事会讨论了这份信托契约，不过没能在信托契约上签名，因为他们认为这样将会招致众多反对而陷入困境，虽然他们很想帮忙。北美协会只好放弃收购的地块 E。[3]根据奉会章程，奉会总干事负责执行奉会一切事务，但是奉会董事会职责包括：负担经费，核准

[1] H.Mei to W.W .Lockwood，August 17,1923.（Y.USA.9-2-4，Box 75）
[2] W.W .Lockwood to E.C. Jenkins，August 18, 1923.（Y.USA.9-2-4,Box 75）

[3] Platt to W.W. Lockwood，October 10,1923；E.C. Jenkins to Chas. W. Harvey，October 18,1923；R.S. Hall to Platt，December 7, 1923；Platt to R.S. Hall，December 20, 1923；R.S.Hall to Brockman，Dec. 22,1925, p1.（Y.USA.9-2-4,Box 76）

预算决算；订立合同契约；议决各项规约，及临时发生重要事件。[1]显然，奉会董事会在奉会干事住宅事务上发挥关键作用。

关于购买地块 E 的协商已经停止，而关于地块 D 的遗留问题还没有解决。1924 年 4 月，北美协会上海建筑部支付艾术华 725 鹰元服务费得到其在这块地绘制的一套最新住宅设计图及其中文说明以备后用。这标志着始自 1922 年所有工作及其遗留问题的结束，而此时距离耶鲁敦开始工作已达十年。虽然没有得到这五块地存在各种原因，但是霍尔指出：“主要原因是获得一份有效的永租地契约存在困难。在中国这个问题非常时期特别是在奉天城所处的东三省朝野都有力而坚决地反对外国人获得任何永租地。尽管技术上有条约赋予基督教差会有权取得以传教为目的的用地，但是在面临这样反对情况下坚持条约权利是不利的。”[2]

虽然寻找用地工作同样起步于 1914 年，奉会会所比其奉会住宅顺利多了。据北美协会制定的会所建筑资助政策，中国各市会要符合四项条件，其中两条是该会须自己购有会所地基；其会所地基之所有权应交给全国协会，所立契纸，得全国协会之认可。1916 年 5 月，奉会经时任奉天省巡按使的张作霖正式批准免费获得景佑宫“永为建筑会所之用”，同样由全国协会作为所有者签名。但是该地面积未能足够建设会所。1919 年，奉会购置景佑宫东邻友德店院。1924 年 5 月，奉会会所建设事宜提上日程，但是鉴于友德店院来自购买，奉会董事会不愿意将其所有权转让给全国协会，不过赞同将其地契由全国协会保管，而且很快与其达成协议：全国协会担任奉会此地托管人，掌握奉会此地产；如果奉会抵押、出售或者处置此地产，必须出具全国协会书面许可。7 月，奉会这两块出处不同的地产文件已经发送到全国协会。[3]可见，奉会会所用地或者来自

---

[1] 上海市档案馆档案 U120-0-104-1 奉天基督教青年会章程（1923 年）

[2] Prip Moller to R.S. Hall，March 14,1924；Chas. W. Harvey to Prip Moller，March 20, 1924；Prip Moller to Harvey，April 9,1924；Jenkins to Harvey，April 30,1924；R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence, Mukden residence property P#465, pp1，4，5.（Y.USA.9-2-4，Box 76）

[3] 辽宁省档案馆奉天省长公署档案 Jc10，案卷号 12641。谢扶雅编著：《基督教青年会原理（草版）》，上海：青年协会书局，1922 年，第 58-59 页。转引于张志伟：《基督化与世俗化的挣扎：上海基督教青年会研究（1900-1922）》，第 300、306 页。阎乐山：《奉天青年会之历史》，《青年进步》1921 年 2 月，第 40 册，第 83 页。《美国明尼苏达大学档案馆藏北美基督教男青年会在华档案》第 1 册，第 225、237 页。辽宁省档案馆奉天省长公署 JC10，案卷号 20727。Dr.John Y. Lee to C.W.Harvey，May 15,1924, p2；John Y. Lee to C.W.Harvey，July 14,1924.（Y.USA.9-2-4，Box 75）

奉天当局免费划拨或者来自奉会购买，而且其地契皆为全国协会所有或者保管，而北美协会也想拥有奉会住宅用地地契，然而不管是独自或者以奉会董事会名义购地还是租地皆不遂意。就通过奉会董事会为其会所与住宅取得土地而言，全国协会与北美协会所采取方法何其相似，而最终却是一成一败，而这根源于全国协会与北美协会存在中外之别。另外，北京青年会筹备始于 1906 年，于 1907 年在北京东城东单以北购买一块土地，于1909年正式成立，其住宅与会所基本同时于1913年在此地比邻而建成，而且其会所与住宅建设费用都是通过北美协会获得的美国捐助。[1]

基于 1903 年中美《通商行船续订条约》第十四款规定，北美协会有权在奉天城自由获得土地永租权，但是自己并没有很好遵守相关条约。虽然其相关负责人包括如理直气壮地声称要光明正大地办事的威尔伯与贺嘉立，关于住宅建设用地，他们却最经常考虑“购买（purchase or buy）”，还比较多地模棱两可地使用“弄到（secure）”或者“获得（acquire）”，虽然霍尔与巴乐满等有时也提到“永租（perpetual lease）”，包括计划采用北京流行多年的方法，最终全部失败。[2]即使如此北美协会没有真正地利用条约实现其目的，否则肯定会求助于美国驻奉天城总领事交涉此事的，但是这样的事情应该没有发生。这并非北美协会注意到自己以上不当言行，而是因为其有关人员如普莱德、霍尔和 H.C. Mei 都认识到中国特别是东北地区特殊而严峻的形势。

在中国和东北地区日益严峻的形势

虽然北美协会有关人员没有明确和详细地说明中国特别是东北地区面临哪些特殊的具体的严峻形势，但是当时至少存在以下两方面情况：

首先是二十世纪初日本对中国东北地区土地的侵占使本地各界人士抵制任何外国人租购土地。日俄战争后日本称霸中国东北地区南部，特别是凭借中日《民四条约》中获得土地租借权或所有权侵占土地，引起中国特别是东北人民持久、坚决而又广泛的抵制与反抗。当时开始崛起的张作霖认为这与东北特别是其命运攸关，即使日本威

[1] 左芙蓉：《社会福音·社会服务与社会改造 ——北京基督教青年会历史研究》， 北京：宗教文化出版社，2005 年，第 62、65-8 页。
[2] R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence, Mukden residence property P#465, pp1-6.（Y.USA.9-2-4，Box 76）

胁，还急令禁止地方官民不得以房地外赁。此“外”虽然不便明指日本，却涵盖西方人包括西方传教士，正如H.C. Mei所说的“没有什么区别地反对所有外国人”。二十世纪二十年代张作霖完成对东北的统治，进行关内扩张，以实现独立自主与统治中国霸业，这就必须抵制日本。1921年9月，张作霖确定外交战略：利用东北地区对美国资本强烈吸引力拉拢美国，挑拨日、美两国冲突，抵制日本的扩张。尽管1915年中日《民四条约》使日本获得在此地区土地租借权或所有权，当1925年底郭松龄叛变张作霖时，日本再次迫使他签订包括允许日本人在中国东北和内蒙古东部地区居住与经商权利即商租权的密约，但是他度过此次危机之后始终没有办理相关正式签约手续。他以奉天省与吉林省政府名义发出严禁日本人商租中国土地等训令，多达40余号。[1]

尽管如此，截止到1927年10月末，日本以所谓商租权为借口，侵占中国东北地区土地达2629859亩，尚不包括所谓中日“合办”和不在日本领事馆登记部分。在此过程中经常伴随着日本的暴行。[2]奉天城作为东北地区最重要城市，更成为日本侵占土地重点。仅以奉天满铁附属地为例。1905年日本满铁接收时，奉天满铁附属地（railroad concession）面积为5. 95平方千米，但是从1917年开始，满铁利用日本人出面收买邻接的土地，甚至使用威逼、欺诈、强买等手段扩张附属地，到1926年，总面积已经增加到10.44平方千米。[3]

其次自 1922 年 3 月—1927 年中国爆发规模空前的非基督教运动。其导火线是 1922 年 4 月 4 日应中国青年会、中国女青年会邀请在中国北京清华学校召开的世界基督教学生同盟第 11 次会议。3 月，上海、北京先后发起抗议活动，演变成非基督教运动。[4]

[1] 张焕相致张作霖《关于满洲总局势的便函》，转引自[英]加文·麦柯马克：《张作霖在东北》，毕万闻译，长春：吉林文史出版社，1988年，第58页。《关东厅警察长的报告》，日本外务省档案MT．161425，第7099页。转引自车维汉等著《奉系对外关系》，沈阳：辽海出版社，2000年，第150-151、152、168-169、217-220页。[日)园田一龟：《怪杰张作霖》，胡毓峥译，辽宁大学历史系打印稿，1981年6月，第45页。[日]森岛守人《阴谋·暗杀·军刀》，赵连泰译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1980年，第40～41页。张伟、胡玉海编著《沈阳三百年史》，沈阳：辽宁大学出版社,2004年，第393-4、417页。

[2] “满铁”庶务部《满洲に于ける邦人の上地利用状况》，2-3 页。转引自孔经纬：《新编中国东北地区经济史》，长春：吉林教育出版社,1994 年，第 344-5 页。

[3] 南满洲铁道株式会社:《满铁附属地经营沿革全史》上卷，大连:南满铁道株式会社编印本，1939 年，第 818 页。[日〕菊池秋四郎、中岛一郎:《奉天二十年史》，奉天二十年史刊行会，1926 年。转引自孙鸿金:《近代沈阳城市发展与社会变迁(1898-1945)》，博士学位论文，东北师范大学，2012 年，第 44-5 页。

[4] 马超:《非基督教运动中的中国基督教青年会——以 1922 年世界基督教学生同盟大会为个案》，硕士学位论文，上海大学，2003 年，第 12-5 页。

该运动由俄共(布)与共产国际远东局、青年国际直接指导,中国共产党和中国国民党等组织成员积极参与，旨在削弱西方在华宗教势力与西方影响,在中国青年中唤起民族主义情绪和扩大共产党的影响。他们将不断发展的基督教及其事业,以及中国青年亲美思想,视为中国大革命障碍。[1] 不过该运动涉及科学、民主、民族主义和社会主义等各种思潮，但是只有民族主义影响强大而且贯穿始终。[2]此次运动在 1924 年初逐渐发展成为"废约运动"。而传教宽容条款包括西方基督教会房地产特权显然是中国与西方列强签订的不平等条约中不可分割的组成部分。当时一些中外人士包括传教士对此都有认识、关注与批评。1923 年，《教务杂志》发表文章，特别抨击传教宽容条款。1925 年 5 月，著名中国基督教徒沈嗣庄历时两月撰著研究与基督教有关的特权包括 1903 年中美《通商行船续订条约》第十四款。在非基督教运动特别是废除不平等条约运动中，作为世界基督教学生同盟第 11 次会议邀请者和特权受益者，中国青年会首当其冲，但是积极反应。此前全国协会总干事余日章曾经作为中国"国民外交后援会"国民代表参加 1921-1922 年召开的华盛顿会议，积极参与赎回胶济铁路活动。中华青年会自 1923 年开始推行公民教育运动，宣传与揭露不平等条约危害，培养国人公民意识；还参与创办与组织太平洋国际学会。[3]

从 1922 年 3 月 30 日威尔伯批准普莱德与苏格兰长老会差会购买第一块地即地块 A，北美协会应该开始日益感受到这种日益严峻的形势。作为身在作为非基督教运动运动起源地与中心的上海的北美协会中国部门的高级干事们，如威尔伯、洛克伍德、霍尔、巴乐满开始只是在口头上坚持特权，并没有通过美国驻中国特别是奉天城使领馆向奉天当局施压，可能甚至没有直接向奉天当局就此事进行交涉，即使是当时的奉天当局拉美抗日的外交政策战略与趋势有利于这样做，因为他们了解到这个问题在中国东三省的特殊性、敏感度与在中国民间的态度，了解到奉会中国同工[4]特别是奉会董事会与中国干事的处境与态度。奉会所有董事都是中国人，而前面提到的王正黼时任东北矿务局总办和奉会董事会会长，也是全国协会第一任中国总干事和 1922-1926 年三

[1] 陶飞亚:《共产国际与中国非基督教运动》,《近代史研究》2003 年第 5 期，第 114 页。周东华:《联共（布）档案所见中共与 1922 年非基督教运动关系辨析》,《宗教学研究》2009 年第 2 期，第 112 页。
[2] 杨天宏:《中国非基督教运动（1922--1927)》,《历史研究》1993 年第 6 期，第 92、94 页。
[3] 李传斌:《基督教与近代中国的不平等条约》，第 136、149、169-170、186-7、199-207 页。徐燕:《中国基督教学生运动初探（1922-1937 年)》，硕士学位论文，华中师范大学，2008 年，第 29-31 页。
[4] 同工（fellow-worker or co-laborer）是宗教团体与信徒尤其是基督教基督徒以及教育辅导工作者如教师社工彼此相称一同为一个群体服务的伙伴。

任北京政府外交总长王正廷的四弟。[1]同时奉会董事会拒绝北美协会做法时声明其做法会招致本地民众强大反对，但是这不能排除源于他们对其特权的负面的认识与态度。二十世纪二十年代前期，苏联不想真正放弃在中国东北地区特权，因此与奉系军阀互不信任，并且反对粤奉皖三角同盟，奉系军阀质疑孙中山联俄政策。[2]自 1924 年在苏联支持下中国国民党特别是共产党或暗或明地在奉会进行废除不平等条约和非基督教宣传，许多杂志与小册子如《向导》、《中国青年》《反对不平等条约》《反对关税》《反对基督教文化侵略》等在奉会流传，而且奉会干事苏子元就参与其中。[3]可见，包括奉会同工的民众是奉天城本地"废约运动"的主要力量。奉天当局可以压制奉天城本地民众过激行为，但是不便过分压制民众"废约运动"，特别是自毁其对外国人土地商租权包括北美协会的自由永租土地的特权的禁令。并非巧合的是，自 1924 年初"废约运动"逐渐兴起，而奉会住宅项目自本年 4 月结束以前所有工作及其遗留问题以来也一直处于停顿状态。[4]

鉴于奉会住宅工作的挫折与停顿，并且这年他的儿子戴维德（David）出生，普莱德报告他"关于他未来的计划有极大的不确定性"，并且"正在感觉到他的未来在美国而非中国，在期待奉会工作一有人接管就准备归国"。[5]从 1919 年就开始任职于天津青年会的蓝恩天于 1924 年 12 月刚刚调到奉会，马上与心不在焉的普莱德合作开启奉会住宅用地调查工作，结果选择在与原来所调查地块 A、B、C、D 和 E 所在的奉天城东关遥遥相对的奉天城西关外的商埠地。正是在此，蓝恩天报告说以北美协会的名义获得土地有效契约是有可能的，并且确实最终找到一个令人满意的拥有清晰永租权的土地。[6]

---

[1] 上海市档案馆档案 U120-0-1-1 中华基督教青年会成绩报告（1912-1923）；U120-0-2 中华基督教青年会年报（1924 年）。《东北人物大辞典(二)》第 111 页。徐友春主编《民国人物大辞典》，石家庄：河北人民出版社，1991 年。第 43-4 页。Chas. W. Harvey to E.C. Jenkins，July 22,1924, p1.（Y.USA.9-2-4，Box 75）

[2] 车维汉等著《奉系对外关系》，第 274-284 页。John King Fairbank and Merle Goldman, China:A New History.The Belknap Press of Harvard University Press, 2006，pp280-1.

[3] 苏子元:《回忆韩乐然同志》，盛成等编著《缅怀韩乐然》，北京：民族出版社，1998 年，第 27 页；苏子元：《八十年浮生琐忆》，齐齐哈尔史政协文史办公室编《齐齐哈尔文史资料》第 18 辑，1988 年，第 23 页。武志华:《奉天基督教青年会和革命、新文化运动关系研究（1911—1925 年）》，硕士论文，辽宁大学，2014 年，第 71-4 页。

[4] R.S.Hall, Mukden residence property P#465, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence，pp4-5（Y.USA.9-2-4，Box76）

[5] Chas. W. Harvey to E.C. Jenkins，March 20, 1924.（Y.USA.9-2-4，Box 76）

[6] R.S.Hall to Brockman，Dec. 22,1925，p1；R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects,

在奉天城商埠地永租土地

奉会住宅可以选址奉天城商埠地源于奉天城商埠地政策。俄国借镇压义和团运动多年占领中国东北地区，为恢复国家主权，清政府把自开商埠作为重要对策，而奉天城成为首选。1903 年，中美《通商行船续订条约》与中日《通商行船续约》签订，其第十二款、第十款均规定奉天府由中国自行开埠通商，并在其通商场即商埠地划定外国人公共居住合宜地界。但是日俄战争致使开放商埠一事暂时搁浅。[1]1906 年 6 月，东三省总督赵尔巽正式开放奉天府。1907 年，奉天城商埠地正式开埠，其界内巡警、卫生、道路、修建公所各事均由中国奉天省交涉司奉天开埠总局办理。其首先购定埠界地亩后划清界址，再由各国商人租地建房、设立行栈，后由各国驻奉总领事转请永租。永租地一般通行于租界，而自开商埠租地一般为 30 年或者 33 年。因此奉天商埠地又与其他自开商埠不同。奉天商埠地分正界与副界，而前者又分北正界与南正界。商埠地在 20 世纪 20 年代进一步发展，其中南正界最为繁荣，美国、日本、俄国、法国等各国领馆很早迁入，而大量外国人和括奉天军政要人、富绅名流等也在此建洋式宅邸。[2]总之，奉天城商埠地建筑在工艺、风格与楼层等方面已与旧城传统建筑大不相同。因此，蓝恩天决定定居奉天城商埠地，应该与奉天城在 20 世纪 20 年代商埠地市政建设特别是其与老城奉会会所之间的交通的迅速发展有关。[3]

如前所述北美协会本来可以选址购地建设奉会住宅不受此限，但是 20 世纪 20 年代中国东北地区官民抵制外国人租购土地形势高涨，因此北美协会多年无法在奉天城东关购租土地而最终在奉天城商埠地永租土地，而奉天城商埠地本为安置外国人居住与经商区域。霍尔指出：“正是在奉天城商埠地选地解释了我们最终能够获得拥有有效

---

with reference to correspondence，Mukden residence property P#465，P5（Y.USA.9-2-4，Box76）

[1] 王铁崖:《中外旧约章汇编(2)》，北京:三联书店，1982 年，第 187 页。

[2] 1905 年，中日《会议东三省事宜》条约规定开放的东三省 16 处自开商埠中并未包含奉天城，但是孙鸿金与杨天宏显然将奉天城混入其中。杨天宏在其专著 134-6 页详述奉天城自开商埠背景，第 245 页表 11 即清季主要自开商埠商会表也明确列出奉天城自开商埠，但是第 111-3 页表 3 即清季自开商埠年月表和第 121 页介绍自开商埠各级城市中则是遗忘奉天城。其实奉天城作为盛京将军还有取而代之的东三省都督驻地省城特别是清朝陪都，应该是晚清自开商埠的最高行政级别城市。杨天宏：《口岸开放与社会变革-近代中国自开商埠研究》，北京：中华书局，2002 年，第 102-7、111-3、121、134-6、187-9、245-6 页。徐世昌：《东三省政略·交涉·商埠交涉篇》，第 2190 页。张伟、胡玉海编著《沈阳三百年史》，第 154-8 页。沈阳市和平区档档案馆藏:《奉天商埠正界租地鱼鳞图》。转引自孙鸿金：《近代沈阳城市发展与社会变迁(1898-1945)》，博士学位论文，东北师范大学，2012 年，第 89-91 页。

[3] 张志强:《沈阳城市史》，大连：东北财经大学出版社，1992 年，第 212-6 页。

地契的永租地这样的事实。"[1]回顾在中美《通商行船续订条约》谈判过程中，清朝政府要求美国基督教租地建房的位置要征得中国地方官同意，但是最终被美国政府拒绝。[2]没有想到的是，应美国政府要求根据中美《通商行船续订条约》开放奉天城之后，其主导下的北美协会被迫放弃根据此条约在奉天城自由租地建设奉会住宅的特权，而清政府的这个愿望在中华民国时期在据同一条约开放的奉天商埠地实现了。如果考虑到美国这项条款直到中华人民共和国成立才被废除，在当时这确实是一个了不起的胜利。显然，这个胜利更具有象征性，但是却意味深长，因为它昭示了中国历史发展的方向——一个进步独立的新中国必将诞生。



奉天城全图（奉天城大东门、大南门、大西边门与商埠区，其标注名均有绿色下划线）

蓝恩天在奉天城商埠地可以合法地永租土地，而且于1924年12月开始调查土地，

[1] R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence，Mukden residence property P#465，P5（Y.USA.9-2-4，Box 76）
[2] 李传斌：《基督教与近代中国的不平等条约》，第114-6页。

但是延迟到一年多后的 1926 年 4 月 23 日才最终成功，因为期间又发生一些事件：

首先是五卅运动与大革命爆发，使中国非基督教运动和“废约运动”走向高潮，同时导致大规模的排外运动，引发中国基督教本色化运动，迫使当时中国青年会许多西方干事撤离中国。中国各地各界包括基督教会成立沪案后援会包括中华基督教徒废除不平等条约促进会。北京青年会在谴责英日暴行同时呼吁反对不平等条约。多数西方传教士特别是以德高望重的司督阁为代表的东北传教士要求放弃传教宽容条款。关于教会在华永租土地权，《教务杂志》主编乐灵生（Frank Rawlinson）质疑，而菀礼文（Abbe Livingston Warnshuis）与美国北长老会传教士奚尔恩（J.J. Heeren）明确否定。当然还有少数传教士与他们观点不同。[1]五卅运动与大革命沉重打击中国青年会，促使其大量干事特别是外国干事辞职。从 1922-1928 年，在中国青年会中，西方干事由 87 人减少到 34 人，中国干事由 378 人减少到 217 人。[2]因此，北美协会在考虑在中国购地和建造干事住所是否明智。在奉天城各界包括学界也响应五卅运动，并且形成一定的排外运动，虽然奉天当局很快压制下去。奉会“一些干事几天来表现得很激进和喧闹，但是经过认真处理他们被误导的热情被引入建设性路线”。尽管如此有关各方缺席和政治动荡，蓝恩天无法进行工作，无事可报，以至于他从 8 月下旬直到 12 月 4 日才回复北美协会两次问电。[3]

其次还有住处可供使用。蓝恩天在奉天城购买了一套正在租住的住宅。本来蓝恩天与其房东英国人格雷格（Greg）签订二十五年租住协议，但是格雷格将于 1926 年退休，因此就于 1925 年 7 月将其住宅优惠卖给蓝恩天。另外，蓝恩天还可以借宿罗宾逊（Robinson）的住宅，虽然只是临时性的，而且其房间多为杂物占据，不能提供客房。

[1] A. L. Warnshuis，“Chinese Mission and Treaties with China”；Frank Rawlinson，“The Evolution of ‘Christian’ Treaty ‘Rights’ in China”，The Recorder，Vol.LVI.1925，pp.711-5，726-8. J.J. Heeren “Missionaries and Governments”，The Recorder，Vol.LVII.1926，p112.李传斌：《基督教与近代中国的不平等条约》，第 170-180、186-8、207-215、219-231 页。

[2] NCYMCA，Year Book and Roster of the YMCA of China，1931（Shanghai：Association Press，1932），p49：Garrett，Social Reformers，p174；Luts，“Heyday of the China YMCA，”p12-3.转引自 Charles Andrew Keller，Making model citizens: The Chinese YMCA, social activism, and internationalism in Republican China, 1919-1937. Ph.D. Thesis，The University of Kansas, 1996，p94.

[3] Annual Administrative Report For 1925, A. O. Long, Moukden, Manchuria, March 7, 1926,Box 13，pp1-2；R.S.Hall to Brockman，Dec. 22,1925，Box 76，pp1-2（Y.USA.9-2-4）

[1]

最后，在奉天城商埠地一时难以找到满意的价格、合适面积与位置的土地。[2]

不过在五卅运动期间，全国协会派遣干事留驻奉会，要求北美协会为其提供住宿，北美协会因此有必要和愿意继续执行奉会住宅计划，但是嘱咐蓝恩天见机获得建设用地，在形势稳定前不要贸然行动，同时蓝恩天也愿意坚持在奉会工作。[3]最终北美协会被迫放弃在奉天城自由租地的特权，而蓝恩天最终在奉天商埠地于 1926 年 4 月 23 日"购买"了进入协商阶段的第十一块土地（plot K）。这块地位于商埠地经二路西，东面与北面是 Fu Moa Ch'en，南邻 Shu Cheng Ch'uin，东西长 152 英尺，南北宽 79 英尺，整整两亩地，价值 220 两银（4000 鹰元）。这块土地以前为姜文程所租，属于永租地，因此根据契约规定该地接租户北美协会及其继承人或者委托人非经奉天省省长批准不得擅自转让承租权，并且必须每年提前定期缴纳土地税，违反此项达八次，此地契将失效，而且奉天省政府将土地连同其上房屋一并收回。令人奇怪的是此地契在纸面上签订日期竟是 1920 年 9 月 7 日，而非 1926 年 4 月 23 日。[4]鉴于当时代替北美协会签约者是时任奉会总干事蓝恩天，所以 H.C. Mei 对此表示问题重重："如果衙门中人不是企图在此诈取六年税收，我不能想象为什么日期为何往回调了六年？但是蓝恩天为何按照这个时间接受此地契呢？"蓝恩天答复道："此地契签订于中华民国九年九月七日是按照他们的惯例即所有地契签订日期要回溯于土地最初转让日期和最初的转让价格。虽然新地契签订新所有者名字，但是此土地转让只是涉及两个所有者之间，而与奉天省土地管理部门无关。不存在我们被诈骗六年税收的可能性，因为如果存在针对此地产的拖欠多年的税收，他们不会发给我们手中已有的今年的纳税收据。"美国驻奉领事也向他保证和承认此地契有效，尽管这份合同不符合西方惯例，但是北美协会也要入乡随俗。[5]于是，北美协会历经曲折最终以在奉天城商埠地永租而非购买的方式获得奉

[1] Chas. W. Harvey to Charles A. Herschleb，July 3, 1925，Box 75, p1；R.S.Hall to Brockman，Dec. 22,1925，Box 76，p3.（Y.USA.9-2-4）

[2] R.S.Hall to Brockman，Dec. 22,1925，p1.（Y.USA.9-2-4，Box 76）
[3] R.S.Hall to Brockman，Dec. 22,1925，Box 76，pp1-2（Y.USA.9-2-4）
[4] Austin O. Long to R.S. Hall，May 2,1926，Box 76，pp1-2；The title deed of Mukden resident site，June 1,1926，Box 75，pp1-2；（Y.USA.9-2-4）辽宁省档案馆奉天省长公署档案 27796。
[5] H.C. Mei to R.S .Hall，June 16,1926；Austin O. Long to H.C. Mei，Oct. 7, 1926；H.C. Mei to R.S. Hall，Nov. 2, 1926.（Y.USA.9-2-4，Box 76）

会住宅用地。

奉会住宅的建造

不像取得其建设用地，奉会住宅设计与建设非常迅速，但是也发生出乎意料的情况。

1926 年 4 月，蓝恩天取得奉会住宅用地，就要求北美协会上海建筑部亚当森按照 16000 鹰元投资提供一套住宅草图。1926 年 6-8 月，亚当森先后发送他两套设计图，蓝恩天最终采用户型相对较小预算合适的第二套设计图。1926 年 8 月底，奉会住宅承建协议签订。9 月 6 日，霍尔批准该工程最后预算。该工程总承包商是天津的一家外国公司 McDonnell & Gorman，曾经承建奉会会所，有良好口碑。奉会住宅建设进度比较快，蓝恩天于当年 12 月 2 日入住。[1]这座住宅的直接建设费用是 16490. 75 鹰元，总价格达 17191. 78 鹰元。这个项目由北美协会总共支付 25512. 97 鹰元（Carnright 认为是 24555. 24 鹰元），是其 1922-1924 年中国住宅计划中的最后项目（第 465 号项目：奉天住宅项目）。[2]

根据蓝恩天在 1928 年 1 月 28 日描述，这是一座灰色砖建造红瓷片屋顶的三层建筑，还有一圈 7 英尺高的围墙和唯一的面向大街的院门，其地基高于尚是空地邻居地基 6 英尺。地下室包括锅炉房、洗衣房、盥洗室、一间煤炭储藏室、一间蔬菜储藏室和一间放置几架罐装食品的大型储藏室，还有中国仆人房间，其中建有中国北方民居常见的砖炕，可以做中国食物，同时供暖和作为床具。一楼包括门厅、衣帽间、餐厅、储藏室、厨房、盥洗室和建有壁炉与内嵌式窗台座的起居室。二楼包括布置两排书架的书房、盥洗室和三间附有衣帽间的卧室。三楼包括储藏室、盥洗室和大小两间卧室（小间住中国保姆）。这座建筑没有百叶窗和窗帘，但是在一层窗户夏天可以拉上竹帘子，二层窗户安装轴遮阳。所有窗户都是双层的竖铰链窗，开启时可以有挂钩固定住，而且其抵御暴风雨的松销合页外重窗可以被卸掉，纱窗可以在夏天拉起来。近代

[1] 《不日乔迁》,《东三省公报》1926 年 12 月 4 日；Austin O. Long，Description of Mukden Residence，January 28, 1928，p2；R.S. Hall, Chronological synopsis of the administrative aspects, with reference to correspondence, Mukden residence property P#465, pp6-7.（Y.USA.9-2-4，Box 76）
[2] R.S.Hall,Final financial statement of Mukden residence property P#465，Jan. 15,1928, pp1-3；R. Carnright to Herschleb, April 3，1928.（Y.USA.9-2-4，Box 76）

取暖与水电系统已经安装，特别是取暖用煤比奉天城一般中国人建造房屋节省五分之二。还有一座小型车库。奉会住宅位居奉天商埠地中心，距离奉会会所、日本与中国的火车站大约分别是两英里、接近两英里和一英里半，距离四面围绕的各国领事馆与外国商行基本都是四分一英里。[1]

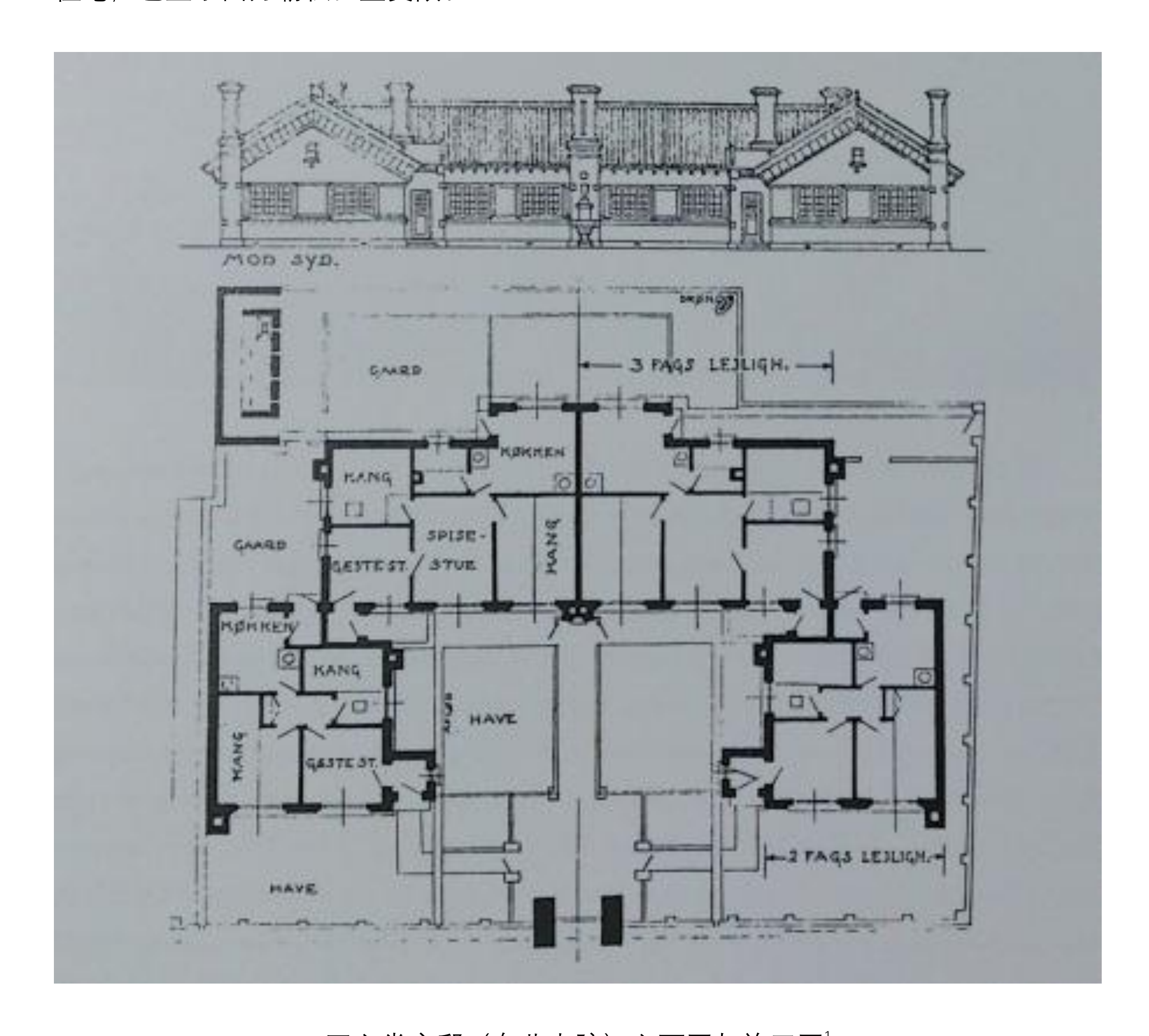
奉会住宅融汇中西方建筑特色，但建筑材料不是西洋传统的石材或红砖，而是奉天本地传统青砖。奉天城数次扩张城墙，拥有了大量烧制青砖的窑场，而奉天城中王宫、寺庙、陵寝等大型营造活动，因此奉天城的建筑工匠不熟悉石料建造工艺，而掌握了扎实而又纯熟的青砖营造技术。[2]奉会会所如其住宅一样也是一座本地青砖建造的建筑。丹麦建筑师艾术华在整体西方风格中融合了类似中国传统建筑"重檐"的造型的坡屋顶的形式，利用中国传统的建筑细部和色彩装饰内部入口会议厅同时也是起居室。考虑到中国人习惯，在室内为西方人预留厕所同时在室外为中国人设计专用的水室。艾术华在 1925 年还为一位奉天城官员王立堂（音译）设计并且建成一座受西方建筑影响的东北大院官邸，围绕一个共同的庭院而建四套住宅，每套住宅都有炕。[3]因此，在中国传统民居与奉会住宅既存在很大差异，也有相同地方，如材料、装饰、造型与空间。

正如费正清所言："这种沿海的飞地（条约口岸）起初只是西方文化的旁支，好像西方帝国的前哨，欧洲国家殖民地上的城市一样。从一开始他们就含有中国元素，因为外国侵略者对于中国的仆役和小铺子生意人的需求程度，与中国的上等人家一样多。所以，条约口岸迅速变成中西混合的都市…"[4]在中国的条约口岸如此，在中国的专为西方人提供住宅同样如此。回顾耶鲁敦约在 1914 年所租 6 个房间的住宅，真所谓鸟枪换炮，而与司督阁购买的中国传统东北大院相比，更是昔非今比，因为作为西方传教士

---

[1] Austin O. Long，Description of Mukden Residence，January 28, 1928, pp1-2.（Y.USA.9-2-4，Box 76）
[2] 刘思铎、陈伯超：《沈阳近现代建筑的地域性特征》，《城市建筑》，2005 年 11 期，第 27 页。陈伯超、朴玉顺：《论沈阳近代建筑的本土化》，《地域建筑文化论坛论文集》，2005 年，第 136 页。
[3]陈伯超主编《沈阳都市中的历史建筑汇录》,南京：东南大学出版社,2010 年,第 137 页。Tobias Faber，Johannes Prip-Møller:*A Danish Architect In China*，Pp3-15,19-20，21-2，24-5。刘思铎、原砚龙：《沈阳近代传教士建筑师——艾术华》，张复合主编《中国近代建筑研究与保护（7）》，北京：清华大学出版社，2010 年，第 583、585-6 页。刘思铎、陈博：《丹麦建筑师艾术华在沈阳设计的近代民宅建筑研究》，第十七届中国民居学术会议，开封，2009 年 10 月 25 日，第 244-5 页。
[4] John King Fairbank and Merle Goldman, China:A New History.The Belknap Press of Harvard University Press, 2006，p203.

的住宅，里院安装西式的门窗、地板与壁炉的只有一层建筑的中国东北大院变成了融汇部分中国传统元素并且附带一层地下室的三层近代别墅，这说明西方文明日益增强的影响与中国人的认可度，但是与此同时由自由购买房地产到有限制地永租土地建设住宅，也显示西方霸权日益受限。



王立堂官邸（东北大院）立面图与施工图[1]

[1] Tobias Faber，Johannes Prip-Møller:*A Danish Architect In China*，P20.



王立堂官邸内局部照片[1]

结论

1914 年，奉会第一任总干事耶鲁敦开始调查奉会住宅用地，恰逢中国青年会发展“黄金时代”。但是这项工作却至今不明原因地拖延到 1922 年 1 月普莱德才重启，却突遭非基督教运动爆发，随之大革命、五卅运动与“废约运动”兴起。1926 年 4 月，奉会住宅获得用地，并于 12 月建成并且投入使用，而其建设期间北伐战争从 1926 年 5 月开始席卷中国南方，广州、长沙、汉口、福州等市会会所被抢劫、征用，被迫停业。[2]在此背景下，北美协会最终建成奉会住宅，不但源于奉天当局有效地压制奉天城的排

[1] Tobias Faber，Johannes Prip-Møller:*A Danish Architect In China*，P21

[2] 余日章：《中华基督教青年会会所小史》，《美国明尼苏达大学档案馆藏北美基督教男青年会在华档案》第 1 册，第 234-8、241-2 页。Ryan Dunch（唐日安），*Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927* .New Haven: Yale University Press, 2001，pp192-3.

外活动，更因为北美协会没有坚持要求行使传教宽容条款有关地产特权而选择在奉天城商埠地永租土地建设住宅，这显然是本地朝野包括奉会中国同工"废约运动"的成果。

在建造奉会会所与住宅问题上，奉会中国同工在奉会内部地位或者发言权迥然不同。奉会中国同工在奉会会所建设资金募捐中发挥主导作用并且完全由自己提供用地，因此只有奉会与全国协会共同拥有奉会会所房地产所有权，但是奉会会所乃至奉会事业需要北美协会西方干事与奉会中国同工合作，而在奉会住宅建设上奉会中国同工没有任何捐款以购租用地或者建房，纯粹是北美协会投资永租土地和建房，因此北美协会独自拥有奉会住宅房屋所有权与用地永租权，奉会中国同工不能分享其权利。但是对于北美协会在奉会住宅特权行为，奉会中国同工作为中国公民，并非没有发言权。他们没有袖手旁观，而是积极响应并且参与"废约运动"，借助奉会章程规定特别是中国朝野各界甚至西方开明人士力量，促使北美协会不得不放弃其特权。

关于在不同文化的相遇中一个社会对外来事物的接受程度，与人们直观地认为取决于"输出方"是否强势相反，全球史学家认为主要取决于"输入方"如何选择。美国学者本特利（Jerry Bentley）认为，一个社会面对外来文化的冲击如何作出选择，取决于其经济政治社会状况。[1]反过来，西方人在陌生的中国如何建设自己的住宅，同样取决于中国经济政治社会状况。综上所述，北美协会要在中国奉天城建设奉会住宅，在其基本上独自拥有它的所有权与使用权的前提下，北美协会及其外国干事要依赖可能麻木不仁但是不可须臾离开的中国佣人与工人，并且肯定受制于与之有关的中国的一切包括独特的的建筑材料与设计、独特的奉天城商埠地及其租地合同，特别是不可疏远然而民族意识高涨的民众包括奉会同工，而奉系军阀与美日俄不同而变幻莫测的关系更使其面临的社会与政治形势复杂化。从司督阁1883年购买中国东北大院、1897年建成一座中国风格女传教士住宅，到北美协会 1926 年建成近代三层别墅，在取地方式与合同、楼层、材料、造型、地址、风格、技术与设备上既发生巨大变化，又有不少传承。这说明西方文明影响的增强和西方霸权的削弱，即西方影响在不同方面发生此消彼长，

[1] 本特利2008年秋首师大授课题目：谈全球史视野下的文化交流，未刊。转引自刘新成：《互动:全球史观的核心理念》，《全球史评论》2009年第1期。

也意味着一个进步独立的新中国将诞生。

论现代西方法治的基督教人性论基础

时亮（中国海洋大学法学院）

摘要：不同类型的人性论前设，会导向对不同类型法秩序的合理化论证，并为这种法秩序的实际运行，提供深层文化资源方面的文化与意识支援。本文认为，基督教传统为西方法治奠定的人性论基础，并非一般认为的西式性恶论，而是“人性有罪”的复合人性论。这种人性论最终导向了既尊重人的内在价值，也防范人的堕落，并尊重法律的独立地位的秩序建构逻辑。这正是西方现代文明通过制定、实施和改革法律来防范恶、促进善的法治论逻辑的人性论前提。

关键词：圣经，上帝的形象，堕落，人性有罪，法治

国内学者在论到现代西方法治化的民权体制时，一般都认为这种法政体制，尤其是分权制衡式的宪政与司法独立式的法治背后所依凭的人性论前设，乃是一种由基督教传统所奠定的西方式性恶论。本文认为，这是似是而非的一种误解，因为基督教传统立足于《圣经》所阐述的人性论思想，是一种“人性有罪”的复合人性论，它既非性善论，亦非性恶论，而是以某种不可思议的方式，成功实现了性善论与性恶论的合体，并以此不可思议之思想合体，超越了文化上性善论与性恶论的无解之争，并在宗教改革以后西方文明早期现代的历史结构中，立足于基督教所奠定的文化支援意识[1]，逐渐导向了对宪政法治秩序的逻辑支持。这种思想合体所表达的复合人性论，就是以原罪说为核心的人性有罪论。本文为行文方便考虑，并且与传统上“性善论”、“性恶论”的语法结构相平行，暂将其简称为“性罪论”。下文即略述这种“性罪论”的主要思想内涵，及其在逻辑上对西方现代的宪政法治秩序之形成所具有的基础性意义[2]：

1 关于支援意识问题，请参看［英］迈克尔•波兰尼著，《个人知识》，许泽民译，贵阳：贵州人民出版社 2000 年。
2 现代西方宪政法治秩序的形成，是复杂历史因素合力的共同结果。本文旨在从逻辑上追溯现代西方宪政法治形成背后的人性论支援因素这一基础理论问题，对于复杂的历史演进过程则暂不涉及。

一、上帝创造－人性原善

与国内学界的一般性看法相反，本文认为在其最根本的意义上，基督教对人性问题所持的观点，更接近孟子式的性善论，而非荀子式的性恶论。然而，基督教人性论与孟子式性善论极为不同的一个关键在于，孟子强调人性之善对时空因素的无所依傍，并且靠自身之善性，可以实现人在历史生活中的自我完善；而基督教传统所强调的，则是一种具有内在时间要素的原初之善，是“人性原本的正直与高贵”1，加尔文甚至说“人拥有最高的尊荣”2。这个要点在《圣经》所记载的神圣创世过程里，获得了意义深远的展现。

当《创世记》第一章在记录上帝创造天地万物的神秘过程时，对于光、天、地、海以及各种其它类型的世界生命，《圣经》的用语都是“神说要有某某，于是就有了某某”这样的句式，即以神自己的话语，发出单纯的命令，然后就是事情的成就。如对第一日创造光的过程的记载是这样的：“神说，要有光，就有了光。神看光是好的，就把光暗分开了。神称光为昼，称暗为夜。有晚上，有早晨，这是头一日”。又如对第五日创造过程的记载是：“神说，水要多多滋生有生命的物，要有雀鸟飞在地面以上，天空之中。神就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物，各从其类。又造出各样飞鸟，各从其类。神看着是好的。神就赐福给这一切，说，滋生繁多，充满海中的水。雀鸟也要多生在地上。有晚上，有早晨，是第五日。”再如对第六日前一半创造地上的活物的记载是这样的：“神说，地要生出活物来，各从其类。牲畜，昆虫，野兽，各从其类。事就这样成了。于是神造出野兽，各从其类。牲畜，各从其类。地上一切昆虫，各从其类。神看着是好的。”3但是，在记录人被创造的过程的时候，《圣经》的用语却是

1 ［英］阿利斯特•麦格拉斯著，《基督教神学导论（第 5 版）》，赵城艺 石衡潭译，北京：北京联合出版公司 2017 年，第 386 页

2 ［法］约翰•加尔文著，《基督教要义》，钱曜诚等译，孙毅 游冠辉等修订，北京：三联书店 2010 年，第 234 页。

3 引文见中文和合本《圣经》（南京：中国基督教协会 1998 年）首卷《创世记》第一章。

“神说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形像造人，乃是照着祂的形像造男造女。神就赐福给他们，又对他们说，要生养众多，遍满地面，治理这地。也要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物。神说，看哪，我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给它们作食物。事就这样成了。神看着一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日”1。

这一段《圣经》文字，除却其它丰富的信息以外，就其与本文主题相关者而言，在于根本性地确立了基督教人性论中最重要的本质性原则：人内在地拥有上帝自己的形象，即，人有超越此世一切历史文化语境结构限制的价值和意义来源，并以此保证“人”所具有的内在普遍性，“创造者与人类有直接联系，人类是创造的巅峰”2。根据基督教传统的理解，由于上帝本身是具有无限创造能力与强烈道德属性的灵（spirit），故而人所具有的这种源于上帝的超越性价值和意义，又从根本上与人在生产与文化活动中，因运用其创造性能力而展现出来的各种制造行为（或破坏行为），及在文化与精神活动中所展现出来的道德属性紧密相关。由于上帝自身是全善的，所以人在原初受造的本质上也是全善的，而这种善，甚至得到创造者上帝自身的肯定，因为在第六天的创造结束的时候，“神看着一切所造的都甚好”。这种本性全善的人，可以自由地选择完全遵行上帝的法律和命令而无所违逆；可以与上帝所造自然界的万物和谐共处而无所伤害；可以自由地行使上帝所授予的权柄，命名万物，治理大地，而了无妨碍。这样的人，根据其内在的上帝形象这种本性之善，而可以自由遵行上帝的命令（顺帝之则），过着自由-善好的生活。在这里，人的本性之善，与其他受造物共同源于上帝

1 引文见中文和合本《圣经》之《创世记》第一章第 26-31 节。又，根据《圣经》传统，人最初是素食，即以水果蔬菜味食物，至于人可以正当合法地吃动物的肉，乃是在大洪水中诺亚一家走出方舟向上帝献祭以后，事见《创世记》第九章的记载。事实上，洪水以后上帝与诺亚及其子孙立约的语境，与上帝在伊甸园里与亚当立约的语境，在结构上高度一致：首先都是一份普遍性的授权，而与授权一同赐下的，也有一条与吃相关的具体的禁令。但是，与伊甸园之约不同，此约所确立的禁令已经延伸到禁止对人流血害命，因为罪已经使人进入了自相残杀的困境，而神圣禁令的赐下，最主要的意义似乎并不在于阻却杀戮，而是要提醒人不可忘记根据祂自己的形象创造了人的上帝。以下为《创世记》第九章第 3-6 节的经文：“凡活着的动物，都可以作你们的食物，这一切我都赐给你们，如同菜蔬一样。唯独肉带着血，那就是它的生命，你们不可吃。流你们血、害你们命的，无论是兽是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。凡流人血的，他的血也必被人所流，因为神造人，是照自己的形象造的。”

2 ［英］阿利斯特•麦格拉斯著，《基督教神学导论（第 5 版）》，第 385 页。

神圣话语的本性之善，共同自由地遵从上帝在创造中所确立的双重秩序：“各从其类”的自然秩序，以及遵从诫命的道德秩序。上帝自身，则既是一切善的来源，也是这一切善所归向的目的，又是这一切善得以和谐共生的超验秩序保证。因为上帝在创造的过程中，除了以祂的全善赋予受造物各自蕴含的善以外，还以祂的全知为万物确立了生长运行的法则系统，这两者背后则贯穿着上帝无限的大能（即所谓全能）。在这样一个由各种独立之善，经源于上帝命令的内在秩序法则所组成的综合性系统里，直接源于上帝形象的人性之善，具有某种特殊地位，并因此而被上帝授予了特别的权柄：治理大地，管理万物。即，人性之善，自起初就与善好的生活秩序，具有某种以上帝所确立的法则为背景的内在相关性。进而，这种善好生活秩序并不仅仅关系到人事秩序，而且凡受造的天地万物全部都关涉其中，因为人与万物所内含的本性之善，在神圣创造的原初语境里，就已经被上帝自身的心灵，纳入了源于上帝话语的宇宙性法秩序。

但是，基督教传统对这种人性原初之善的理解，却因为有一个绝对的时间维度，而显出它的与众不同：即，人性的这种全善，只存在于人之受造的原初语境，亦即堕落之前的伊甸园里，而自那个具有绝对意义的堕落事件，在伊甸园里那棵知善恶树下发生以后，这种原初的善性就遭到了全面彻底的破坏。由此，对基督教传统而言，“人之初，性本善”，乃是最无可疑的基本教义之一，但这种原初之善，却仅仅存在于伊甸园内，即人类历史得以真正开启之前的那个开端时段，此后，当历史开启，在人的一面，这种“原初之善”就无可挽回地失去了。——虽然《创世记》第一章所记述的，是一种宇宙性的整体创造，但在其第六天的创造中，却最终将落脚点放在了人类的受造以及从上帝领受使命和权柄。这个要点足以表明《创世记》，——乃至整个《圣经》的主题，是以作为创造主的上帝，以及由这位上帝之神圣话语所创造和确立的宇宙及其秩序为背景，来讲述人之历史与命运的故事：从何而来？现在如何？将往何去？

二、犯罪堕落－人皆有罪

在《创世记》的叙述中，上帝把祂所造的原初之人，安置在东方的伊甸园里，并

为他（以及他所代表的整个人类）制定了人类历史的第一条法律："园中各样树上的果子，你可以随意吃；只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。"1这条看似简单的法律里面，已经完整包含了后世法学所谓法律规则的全部构成要素：首先是一项普遍性的授权："园中各样树上的果子，你可以随意吃"，紧接着是一项针对特殊情况的个别禁止："只是分别善恶树上的果子，你不可吃"，最后则是违反这个特别禁令的明确法律后果："你吃的日子必定死"。由《创世记》第一章记载的，通过上帝之神圣话语而显明出来的受造秩序，以及第二章记载的与人类善好生活直接相关的这条原初法律，足以表明基督教传统对宇宙、世界以及人世生活的理解，自始就与源于上帝神圣话语的法秩序紧密相关。由此，法律对于基督教世界观而言，绝非某种可有可无之物，乃为实现善好生活之所必需。而且，法律在始祖堕落之前的伊甸园中，就已经由上帝直接颁布确立；对于始祖堕落以后，人类在伊甸园外在罪的辖制中寻求善好生活而言，法律就更加成为了不可或缺之物。对于后者，从最初的使徒，到罗马时代的诸教父（如安布罗修、奥古斯丁），经过中世纪的神学家如阿奎那等，再到现代初期的路德和加尔文等改教家，再到英美清教徒，直至二十世纪的巴特与尼布尔等，对于法律的必要性和各种作用，都有出色的阐发（下文略述几个要点）。

人在伊甸园犯罪堕落的故事，出现于《创世记》第三章：夏娃受蛇的诱惑，违反上帝的禁令，吃了分别善恶树上的果子；亚当则听从妻子的话，也违反上帝的禁令，吃了分别善恶树上的果子。此后，他们开始躲避那创造他们、把他们安置在伊甸园里、又授权他们"修理看守"的上帝。上帝找到他们，并问他们是否吃了那本别善恶树的果子，"耶和华说，'谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗'？"此时，他们本应如实回答这位造他们的主，并且寻求祂的怜悯与饶恕，如今却因为犯罪堕落所带来的恐惧感，而答非所问地彼此推卸责任："那人说，'祢所赐给我，与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了'。耶和华神对女人说，'你作的是什么事呢'？女人说，'那蛇引诱我，我就吃了'"2。因为犯罪，恶进入了人的本性，人性的原初之善遭受污毁，不再能完全真实敞开地面对上帝，反而充满恐惧地逃避祂。不仅如此，与人相关的一切都因为人的罪而混乱了：人与他人的关系，人与动物的关系，人与植

1 中文和合本《圣经》，《创世记》第二章。
2 见《创世记》第三章。

物的关系，人与大地的关系，都遭受了人力无法修复的损害和扭曲：上帝自己表明了这一切，而人则无可推诿。在做了带有应许的宣判以后，上帝把人类赶出了伊甸园，开始“耕种他所自出之土”，发展人类的历史文化1，而人类因为犯罪而在善恶之间颠簸挣扎寻求救赎的历史，亦由此展开。

基督教认为，由于始祖违背上帝的诫命而堕落，此举不但使罪进入了原本“甚好”的受造世界，更重要的是犯罪，即对全知全能全善之创造主上帝的违逆，使人受造的本性遭受了彻底破坏，从而不再能够依靠本性而过真正的善好生活2。对此，新约时代的使徒保罗这样说：“犹太人和希利尼人都在罪恶之下。就如经上所记，没有义人，连一个也没有。没有明白的，没有寻求神的。都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有。他们的喉咙是敞开的坟墓。他们用舌头弄诡诈。嘴唇里有虺蛇的毒气。满口是咒骂苦毒。杀人流血他们的脚飞跑。所经过的路，便行残害暴虐的事。平安的路，他们未曾知道。……世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”3。即在基督教最具权威的观点中，人性有罪乃是任何人都不得否认也无可逃避的普遍真实。无论是对于整体性的人类，还是对于其中的每一个个体，都同样如此。这不仅仅是一种形而上的虚言，其已经发生而可见于文明史的后果亦极为深远。仅就其与本文论题相关者而言，这种对人性有罪的信念与认知，不但有极为丰富的思想内涵，同时对于宪政法治秩序的奠基与建构而言，甚至是其不可或缺的逻辑前提。

三、“性罪论”的基本内涵

西方思想史上，奥古斯丁在其与伯拉纠派论战的历史背景中，对“原罪”问题所做奠基性的阐发，对于理解基督教“性罪论”的思想内涵及其制度后果，均具有重要意义。其《论原罪与恩典》第三章，有下面一段文字：“人的本性在最初受造的时候，无辜也无

1 见《创世记》第三章。其中“耕种”一词，在一些英文版圣经翻译中使用的对应词是 cultivate，即文化 culture 一词的动词形式。
2 参看加尔文在《基督教要义》第二卷第二章“人已完全丧失自由选择而悲惨地做罪的奴仆”中的详细论述。
3 《罗马书》第三章第 9－23 节。

罪，但人由亚当而来的本性却是堕落了，所以需要良医的救助。无疑地，本性在其构造，生命，感觉和智力中所仍有的一切良好品质，乃是由它的创造主至高上帝，但那使这些良好品质都归于暗淡与衰败，而需要光照和医治的病患却并不是由于那无可指摘的上帝，乃是由于人自己因自由意志所犯的原罪而来。可见，犯罪的本性所受至高公义的审判，是应得的。即使我们'在基督里是新造的人'（林后 5：17），我们也'本为可怒之子，和别人一样。然而上帝既有丰富的怜悯，因祂爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来，我们得救是本乎恩'（弗 2：3-5）。"[1]

奥古斯丁这段文字极为简明扼要，但却涉及了基督教传统"性罪论"的几乎全部内容。这段文字的核心意思非常清楚：人受造的原初本性完整良善，但后来却因堕落而为原罪所败坏。其中，又可以分析出以下几层值得关注的信息：首先，人，即始祖亚当与夏娃，从上帝所受造的原初本性是纯善的。这可以体现为人自身奇妙的生命构造与丰富能力（如可以随意命名万物，管理伊甸园）。其次，这种善性在外部一面，由众多方面的官能体现出来，其中之一即是始祖在伊甸园里所具有的完整的自由意志，即在知善恶树面前自由地选择遵守上帝的诫命，不吃这树的果子；或自由地选择违背上帝的诫命，吃这树的果子。再次，这种出于自由意志的选择，是人（亚当和夏娃）自己犯罪，而不可将责任推诿于上帝[2]。第四，亚当夏娃堕落以后，他们的本性已经遭到败坏，类似患病而需要医治，但由于他们自己就是病源，故而自己无法医治自己，真正有效的医治只能来源于那位创造造他们的上帝。第五，这种人之本性的败坏，首先是内在生命构造的破坏和毁损，然后体现为各种外部官能的受损和失灵，不再像伊甸园里一样可以正常发挥上帝原来设计它们的作用。第六，这些构造与品质及能力，虽然已经暗淡与衰败，根本上需要来自上帝的救治，但它们并未全然丧失，故而仍然可以发挥有限的功用，尤其是在面向低于人的受造物的时候，仍然可以发挥相当范围的作用[3]。第七，这些生命构造与品质能力，不但在始祖亚当夏娃身上已经如此，而且整个人类都在亚当和夏娃所犯的罪里有份，也都从他们继承了已经败坏的本性，凡人皆生而为罪人：即整个人类及其中每一个人，都从亚当和夏娃那里继承了原罪。就出伊甸

1 奥古斯丁《论原罪与恩典》，周伟驰译，北京：商务印书馆 2012 年，第 94-95 页。
2 在《创世记》第三章所记载的上帝对亚当、夏娃与蛇的审判中，亚当将责任推给了"你所给我的女人"，女人则将责任推给"蛇"（隐含意谓"你所造的蛇"），事实上都是要把责任推给上帝。但是上帝的审判与应许却明确否定了这一点。奥古斯丁则借助希腊哲学中的自由意志思想，为上帝审判进行辩护。
3 参看前及加尔文《基督教要义》238-253 页的论述。

以后的人类历史来说，原罪既是人类性的，也是个体性的，这一点极为重要而且紧要。第八，亚当以后的整个人类及其中的每一个人，也都和亚当与夏娃一样，都要自己承担自己的罪责，而没有任何正当理由可以把责任推给上帝。第九，上帝是公义的上帝，人类的罪性使人类整体及其中的每一个人，都处在上帝公义的审判之下。人必死亡，乃是应得。第十，虽然人在归信耶稣基督以后得以称义，即被上帝因为耶稣基督的缘故而看为义，但本质上仍是罪人，不过是已经蒙恩的罪人罢了。即，罪的问题，无论是整体的人类，还是局部的族群，还是具体的个人，都不会在今生得到完全的解决。罪的问题的最终解决，要等到末日审判以后才算完成。

以上奥古斯丁式的“原罪论”，构成了此后两千年间基督教传统之人性论的核心内容与经典表述。后来的宗教改革神学所确立的基督新教神学，更是在原罪论基础上以“全然败坏”来描述人性，即原罪使人整个的生命存在都败坏了：人的意志、理性、情感、欲望以及各种其它类型的生命能力等，虽然依旧存在，但人的一切却都因为原罪的缘故，而失去了原有的善的目标、善的动力及善的可能性。此时善的根基（上帝的形象）虽然还在，但已经遭受全面毁损，以致于人已经失去为善的自由。人在原罪辖制下的所谓自由，只能是自由行恶，而根本无力自由行善，甚至连真正向善的意志和能力都没有，因为“除了罪之外，我们一无所有”1。即使是归信以后的基督徒，如果不时时寻求上帝的恩典保守，就算意志上愿意为善，行为上也必然导致恶的发生。保罗所说“立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作。我所不愿意的恶，我倒去作。若我去作所不愿意作的，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。因为按着我里面的意思。（原文作人）我是喜欢神的律。但我觉得肢体中另有个律，和我心中的律交战，把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律”一段话2，就是对这种情形最真切的描述。即，人所思所行的一切善，都会伴随着内在与外在的恶（传道书），并且以各种方式制造和扩大种种恶果。除非神的恩典以某种普遍或特殊的方式临到，人面对罪的无能以及面对罪的无力，很快就会招致人的自我毁灭。

简而言之，基督教传统的“性罪论”认为，人最初受造的本性原为善，但由于始

1 前及《基督教要义》第 266 页。
2 《罗马书》7:18-23。

祖犯罪堕落，人的本质被侵害毁损，而人自己无能修复，此后的整个人类都处于这种根本无能的境遇之中。就关系层面而言，罪的结果是人所处的各种关系都不同程度地遭受了扭曲和破坏。靠人自身，无力修复这些关系，因为人自身就是这些问题的制造者。这种关系包括：人与上帝的关系，人与自身（不再能够正确认识自己），人与他人的关系，人与低于人的动植物及大地的关系等。在上述几种关系中，始祖犯罪堕落以前，与上帝、与自己、与他人以及与低于人的受造物，都处于完美和谐的真正自由关系中，即遵循上帝在神圣创造中所设定的秩序结构与基本法则，万物各从其类生发滋长，人则受命管理看守。而在堕落以后，这几重关系都被扭曲：首先，在面对人与上帝的扭曲关系时，整体的人类和个体的人，对于修复它都处于绝对无能的状态，而这种关系的重新修复只有依赖上帝自身作为才可实现，即基督教传统所说的“唯独恩典”。但是人仍然有回归上帝的内在需要，于是在人自己努力的方向与范围里面，就以各种族群与文明体为单元，而形成了各种文化性的宗教与偶像崇拜；其次，在面对自己与他人时，可以在上帝普遍恩典、普遍启示与一般护理的条件下，发挥较为有限的积极作用，从对人自身之本性有所认识，既组织基本的人群生活，又对人自身所存在的问题进行一定反思，并认识到人类的根本困境，从而对或认识（如犹太人领受特殊启示）或不认识（如希腊人反思普遍启示）的那位至高神有所期盼和仰望。于是在此领域内，就发展出了家族、行会、邦国等组织形式，以及与此相伴的政治、经济、文化世界。而这个通过普遍恩典经人之本性而来的文化世界，也是一个善恶混杂的世界，只能提供基本的道德生活，却并不提供救赎的出路；第三，在面对低于人的受造物时，人原本受造而具有的各种能力，依然可以发挥很大的功用。不过这种能力也受到了罪的污染而败坏，所以在对待低于人的受造物时，不再能够像伊甸园里那样的和谐共处，而是往往伴随着误用、错用和滥用而来的对低级受造物的奴役和毁坏。许志伟教授对此有一个简要的总结说，“在人犯罪堕落以先，作为上帝未破损的形象，人是一个在纵向与横向都具有完美和谐的关系的存有。……但当人犯罪之后，上帝的形象大受破坏，……首先，人不再认识上帝或回应他的爱。人不单没有敬拜上帝，反倒膜拜偶像；人也没有能力主动与上帝建立关系。其次，在与其他人相交的层面而言，堕落的人类逐渐倾向于将自己孤立隔绝，从同类真正的关系中抽离出去。……人就与其他同伴疏离，拒绝承认人是互相依存的，反面宣称个

人是可以独立自存、独断独行的。最后，……人就不能恰如其份地与其他受造物和谐相处，结果是不负责任地将“伊甸园”变成“巴别塔”；在这过程中，人不但没有保存与顾惜受造界，反而对它进行强烈的剥削、滥用、侵扰和破坏。……除非人与上帝的关系复和，人凭自己的能力，永远仅能在种种扭曲的关系中，过着支离破碎的人生”1。

四、基督教传统“性罪论”的特殊性

相比于一般文化中的人性论，基督教传统对人所持的“性罪论”思想，具有某种几乎是独一无二的特殊性：首先，它内在地有一种近乎不可思议的复合结构。这种结构如果用前述人性善恶的术语加以表述，即基督教传统认定历史中的人性，乃是一种同时兼有善恶的一种存在，即“既善且恶”。善与恶，对人性而言都同样真实，并且人自身无法将两者分离开来。两者同时处在历史中之人性的底层，人性之善无法克服人性之恶，人性之恶也不能消解人性之善。而这种思想，其实在一般的思想逻辑中，无论是希腊哲学，还是先秦诸子，都不能完成有效论证而使它成立。因为逻辑上讲，人性的本质起点只能是一，不能是二，因此善与恶一定有一个更为原初而且更为根本。故而在思想与理论上，“性善论”与“性恶论” 无法同时融洽于同一思想体系中，二者必居其一，却无法同时持有此二者。以儒家两千多年的思想传统为例，即孟子与荀子不可同立。而基督教传统所持的“性罪论”，之所以能够完成如此不可思议的复合性论说，实在是因为它所依赖的另一个更为深刻的特殊性：即于普遍人性中涵摄具有绝对意义的时空因素。一般思想文化讲求人性论，即力图剥去一切时空要素沉淀而成的文化信息，而尝试测定最具普遍性的人性本质，并以此作为后续思想推演的基本理据。但基督教的性罪论则与此有别，而是在普遍性中内涵了两对具有绝对意义的时空要素：

首先，在基督教传统的时间观中，有两个具有特殊意义的绝对时间：始祖堕落与基督再来，而在这中间，就是漫长的人类历史。在始祖堕落以前与基督再来以后，人

1 见许志伟著《基督教神学思想导论》（北京：中国社会科学出版社 2001 年）第 134-135 页。

性皆为善：前者为原初创造之善，后者则为更新完成之善。此即坚决持定善大于恶的本体性原则，恶不仅为次生，最终也必将为善所克服。但是，由于原罪的存在，使得这种真正的克服无法由人自身在人类的历史时间中予以实现，无论是个人，还是群体，还是整体意义上的人类，都处在罪的阴影之下。

其次，以这两个绝对时间为节点，基督教的性罪论还内涵了涉及三个基本范畴的空间要素：伊甸园－伊甸园外的世界－天国。与前述两个绝对时间相应，在伊甸园与天国之间的历史时间之内，是人类纷繁复杂的地理－文化空间。而在基督教传统的"性罪论"看来，任何地域、任何类型的人类文化，都无法解决存在性的原罪问题，即，在任何地域、任何类型的人类文化内部，都无法经由人类自身的努力而实现善对恶的最终意义上的真正克服。以上这两个基本要点的意义，用奥古斯丁的表达就是："罪人患了重病，自己无法充分诊断病情，更无能自己治愈。只有通过上帝的恩典，人的疾病才能得到正确的诊断，就是罪，并且被恩典治愈"1。

基督教传统这种内蕴了时空要素的性罪论，对于西方文明建构其现代宪政法治的思想原则与推进历史上的法政实践，都发挥了极为关键的作用。以下即略述其间的逻辑关联：

五、基督教性罪论与宪政法治及普世人权保护的法理逻辑

根据前文可知，犹太－基督教传统的性罪论思想，就其与本文论旨相关者而言，主要包括以下几层关键内容：

首先，承认凡人皆禀有精神性的"上帝的形象"，作为人之价值与意义的既超越又内在的最终根由。这一点使对人之价值与尊严的尊崇，超越了地域、种族、民族、阶级、文化甚至时间的差异，达到了最大普遍性地对人之尊严与意义的承认。其次，人人受造皆有"上帝的形象"，使得对人的价值与意义的承认与尊重，在逻辑上不仅指向作为类

1 前及《基督教神学导论（第 5 版）》，第 390 页。

与群的抽象概念的人，还要求要把这种承认与尊重落实在一个个具体的人身上。以上两点确立了人，无论他是以群体身份出现，还是以个体身份出现，都内在地禀有绝对性的价值和意义。而且这种价值与意义，不受时空结构中所形成的任何外部身份的影响。第三，普世人类都从亚当而继承了"原罪"。这意味着无论是个体的人，还是群体的人，在本性上都是败坏的，都倾向于损人利己，无法无天。因此通过外部强制性权柄的威慑与刑罚，经由明白确立而且可以具体追责的法律规则系统，来维持人类社会的基本生活秩序，乃是应对人类已经败坏之本性的必须[1]。第四，由第三可以推论，国家－政府本身并不是具有终极意义的善，而只是一种仅仅在人类历史内部具有临时性意义的必要的恶。由此，国家－政府的基本职能，就在于防范并控制恶的泛滥，而不在于积极地追求善业。第五，由于人都败坏了，故而没有人，无论是群体，还是个体，可以以自己具有充分之德性为理由，而正当地主张超越于他人之上的统治（支配性）地位。以上第三、第四、第五三个要点，使基督教传统与古希腊及儒家以德性为中心思考政治议题的传统明显区别开来，并由此引出了《新约》中初看上去极为保守的法政原则："在上有权柄的，人人当顺服他。因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞。因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕。因为他不是空空的佩剑。他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮，也为这个缘故。因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮。当得税的，给他上税。当惧怕的，惧怕他。当恭敬的，恭敬他"[2]。但是，这段《新约》经文并不如初看上去的那样极端保守，因为既然"没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。……他是神的用人"，于是这在叫人顺服政府权柄的同时，也就意味着教导：神意的地位在此世君王之上，这又具体地意味着《圣经》（因为它是神意最确定而集中的体现）的地位，至少是《圣经》某些特别部分如"十诫"律法的地位，在此世君王之上。虽然此世的君王在自觉

1 奥古斯丁在对《圣经》的阅读中注意到，在伊甸园里，并不存在人对人的强制性权力，而首先"建立了一座城"的，不是别人，乃是杀死弟弟亚伯以后的该隐。奥古斯丁很大程度上以此推论出国家与政府都只是必要的恶，并由此为宪政法治国家的理论发展作出了最重要的贡献。另外，这种以法律制度来防范普遍具有的人性之恶的思路，在后世以休谟"无赖假定"这一世俗形式广为人知。

2 罗马书 13:1-7

或不自觉中都是上帝完成祂的旨意的用人，但对于基督徒而言，如果君王所颁布的法律、命令或君王的行动明确违背了上帝在圣经中通过启示确定下来的神意（如“十诫”），则基督徒即应该顺从神意和神法，而不是顺从此世的君王。《新约》圣经另一处说“顺从神，不顺从人，是应当的”，正是这一逻辑的自然结果。于是，这又进一步意味着：第六，君王所代表的国家与政府的权威，即便在此世，也不是最高权威，而是应当受到更高权威的制约和规范。第七，由于君王和掌握权力的任何人，无论他是否基督徒，也都因为原罪的影响而天然倾向于滥用和错用权力，以致于对权力正当合理的运用，绝不可以依靠在位者本人的意志，而是必须诉诸于具有更高确定性的规则。第八，基督徒在某些特殊情况下，可以（甚至是应当）诉诸或援引神意的更高权威，而对此世君王所代表的国家与政府权威，提出批评和挑战。但这并不意味着这些基督徒本身具有道德优越性，而是意味着基督徒对此世权柄的运用，负有某种监督性的责任（“守望者”）。另一方面，这也并不是要质疑此世权威本身的正当性，也不是要推翻这种权威，而是要通过这种批评和挑战，让这种权威对权柄的运用获得从错误中改正的机会。

除以上内容外，把基督教传统的“性罪论”，与基督教传统的其它真理性认识相互搭配起来理解，还可以细绎出许多丰富的文化信息。与本文主题相应，特将其讨论范围限制在教育、社会与国家三个层面1，而予以简要的推述。

首先在教育层面，基督教传统从性罪论出发，既发展出了极为丰富的教育思想理论，也形成了内容完备、源远流长的教育实践传统。首先就教育思想的最深理念而言，基督教传统认为凡人都具有上帝的形象，所以教育不能被任何类型的族群或阶级所垄断，而应该是普适性的。也就是说，任何人，无论他的历史文化身份如何，都应该通过接受教育而认识到自身所具有的上帝的形象对他的生命所具有的意义。尤其值得注意的是，基督教传统因为很早就认识到女人也和男人一样拥有上帝的形象2，而特别注重两性都要同等接受教育。其次，由于原罪的影响，所有人也都应该通过接受教育认识到自己因罪而来的败坏本性，并由此而仰望耶稣基督的救赎，进而靠着祂的恩典，在此世的生活中荣耀神。再次，由于基督教认为上帝的主权涉及人事的一切时段与范

1 在西方文明史上，基督教传统的“性罪论”，在结合其它真理性认识以后，而引发的对西方文明的影响乃是整体性而且是全方位的。相关主要内容，请参看阿尔文施密特教授《基督教对文明的影响》（北京：北京大学出版社 2004 年）一书所简明扼要的叙述。
2 创世记 1：27“神就照着自己的形象造人，乃是照着祂的形象造男造女”。

围，而罪（原罪）的影响也渗透到人事的一切时段与范围，因而需要在人事的一切时段里与范围内都让人看到上帝神圣的主权与旨意，并努力在人事的一切时段里与范围内都靠着上帝的恩典，来将这部分人事合理安置在上帝的神意秩序之内，以此荣耀上帝之名。由此，基督教传统的教育范围就逐步涉及了几乎人事的一切内容，而发展出了包括各种内容、涵盖全部领域及类型丰富多样的教育事业。与此相比，古典文化（希腊罗马中国等）几乎仅仅推崇针对贵族男子的人文与历史教育的教育理念与教育实践，相差几乎不可以道理计。然而，基督教传统虽然极端重视教育，但"性罪论"却自然而然地拒绝把一切人事问题都还原为教育问题，而是切实知道具有外部强制性的制度与法律，对于人世生活基本秩序的维护具有绝对的必要性与重要性。与此同时，虽然强调外部强制具有绝对的必要性与重要性，但基督教传统的性罪论又因为坚持人具有上帝的形象这一基本价值原则，而不断以此为据，时刻防范外部强制超过必要限度，进而造成为对人之尊严与意义的破坏和剥夺。而这一悖论性的结合，在单纯的性善论和性恶论逻辑中，都是不可想象的事1，只有基督教传统的性罪论思想结构才使其成为可能。而且，基督教传统还立足于《圣经》发展了对独立于政府意识形态控制的教育之重要性的论证，并且行之不遗余力，也是支撑和维护现代西方宪政秩序的一股力量，而独立于政府权力意识形态掌控的教育本身，就是现代宪政法秩序在其社会层面的重要组成部分。

其次在社会层面，基督教传统认为社会（或诸社会，society and societies ）具有某种特别的独立性，既不可以被还原为原子式个人、也不可以被民族、国家等其它人造物所吸收。基督教传统认为人受造具有"上帝的形象"，而上帝本身是三位一体的上帝。上帝的三位一体性，既在个体人的内在性上有其反应，也在人的社会性上有所反映，即"上帝的形象"既会通过个人而彰显出来，也会通过人的群体而彰显出来，并认为合群性或社会性本身就内在于人性的受造结构之中，而且只有经由共同体生活的交流与分享（其本质在于"爱"），人之为人的这部分本质才能被人自己加以认识，并有意识地去实现它2。《圣经》对此所做的最初描述，尚在伊甸园里人类堕落之前："那人独居不

1 孟子式的性善论，会最终取消法律的独立地位，而把一切问题都还原为教育问题，包括最主要的教育君王；商君荀子韩非式的性恶论，虽然强调法律的重要性，但会导向对外部强制的滥用，以致于落入非人道的严刑峻罚。
2 古典的希腊思想和儒家思想对此都有极为深刻的认识和发挥，并以此为重要前提推演人事秩序所应具备的正当结构。其中，孔子"仁者人也"与亚里士多德"人天生为城邦动物"的基本判断，可谓为最具代表性的

好”，于是上帝“为他造一个配偶帮助他”，并且要告诉他们“你们要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”1。由此，家庭乃成为最初的一种“社会”（或“共同体”）。这种“最初”，在基督教传统中，至少意味着两层意思：首先，在起源与权威性方面，家庭是上帝亲自为了人的“好”生活而为人所设立的社会类型，而后来的其他社会类型，则都是人根据各种需要（包括履行上帝所命职责的需要）运用禀赋能力自己发展形成的。其次，在时间序列方面，家庭在伊甸园里人类堕落之前就已经存在，先于所有其它类型的人类社会；而且其它类型的社会往往根据目的与需要而斯生斯灭，家庭则贯穿人类历史的始终。而这两个基本要点，在社会结构层面，都指向对家庭在人类生活中所具有之无可取代之独特地位的论证与辩护，并以此反对其他类型的组织（如党团、国家等）对家庭所作之取消或吸收。人类堕落以后，家庭的结构与功能均被扭曲，但却没有彻底丧失功用。事实上，正是在家庭生活里面，人之本性内在的一些需要，可以得到初步的满足，而其内在的潜能，也可以获得初步的实现，并在与异质性较弱的他者（父祖亲朋）的具体生活交往中，开始学习着走出那个因为罪而自然趋向于孤独与自私的自我，逐渐进入分享、交流、扶助、合作的共同体生活。对于基督教传统（尤其是清教徒传统）而言，家庭本身的重要职能之一，就是在代际之间传承敬虔信仰，培养持守天职、荣耀上帝之名的后裔。此后，乃由在家庭中所初步养成之禀性为基础，进入更大范围、更多类型的社会之中，如教会、学校、行会等各种以独立章程为准据的自治性组织。而这些自治组织所依凭的深层原理，依然与性罪论紧密相关：自治的前提性条件，是人具有从“上帝的形象”而来的各种善的禀赋与能力，进而才可以根据具体需要，在不同领域、不同层面运用它们而形成自我组织。但又因为人皆有罪，即便有善的意愿，但在行为中还是往往会倾向于带来破坏、造成恶果，于是这种自我组织起来的各种社会的内部治理，又不可以交给其参与者或领导者任意的意志，而是模仿上帝（人有上帝的形象使人可以在有限的范围以内合理地模仿上帝的作为）通过宇宙法则管理世界、通过启示《圣经》治理教会的最高典范，针对各种社会（societies）不同的目的与特征，制定出各种类型的独立章程，作为这些社会实施自治的准据。而这些各种类型的自治性社会，又因为上帝形象

思想言说。
1 创世记 1:28.

的人性前提、神意护理的正统信仰1，加上历史条件中的各种机缘，而获得了相对于国家的相对独立性。而社会（Society）相对于国家（State）不可被吸收化约的独立性，以及大量的各种类型与各个层面的自治社会（societies）的存在，乃是现代市场经济与宪政秩序获得良性运转的必备条件。由此，基督教传统的性罪论，乃逻辑性地导向对现代市场经济秩序与宪政法秩序的支持。

最后，在国家－政府层面，如果用亚里士多德所发明的术语来做观察，就会发现，《圣经》文本的内证，并未对君主政体、贵族政体或平民政体中的任何一种，表示出有所青睐。反而是从出埃及时代的“摩西十诫”开始，以《圣经》为中心的犹太－基督教传统就展现出某种对人类政治世界的超越性特征。这首先是因为《圣经》传统并不把政治作为解决人事问题的中心与重心，而是把上帝的立约与救赎作为人事问题的中心与重心。其次则因为无论是任何政体类型，都要面对罪人统治罪人的人性现实，故而本质上这些政体类型中的任何一种，并不内在地就优于其它政体类型。而以《圣经》为中心的犹太－基督教传统，立足于性罪论的思想背景，对人类法政事务所给出的答案，则是宪政。至于所谓宪政，简言之，即是说任何主体，在人类法政事务中，只能在尊重既定基本价值的前提下2，享有有限的权力。至于这种有限，又可区分为两层意思：首先是目的范围上的有限，即国家－政府权力的行使只能用于事先已经公开确定的正当目的，而不可用于这些范围以外的其他目的，否则权力的行使者就要承担法定责任；其次，是程序或手段上的有限，即国家－政府权力的行使，必须遵循事先公开确定的程序、使用事先公开确定的手段，如果违反这些程序或使用了未被允许的手段，则权力的行使者就要承担法定责任。由此，受命保守《圣经》（旧约）文本的古犹太人，其人事治理传统的正道，自始就是一种分权式的宪政结构，并极端强调法律具有不可或缺的重要作用3；而深受《圣经》影响西方文明，不但自罗马帝国接受基督教时代以来，就在罗马传统基础上更加重视法律，更是一步步发展出了以“约”为中心的中世纪宪政结构，并在宗教改革以后的两百多年间，将其升级为以人权保护为重心的现代

1 神意护理的基督教信仰，对于社会的独立性，尤其是亚当斯密式“看不见的手”的市场经济论证，具有极为关键的地位。参看蒂利希在《基督教思想史》（北京：东方出版社 2008 年）第 296-301 页的简要论述。
2 既定基本价值往往体现为宪法上的基本权利。二战以后，《德国基本法》确认其基本人权对政府行为具有直接的规范性法律效力。
3 参看乔飞教授在《古代以色列法对王权的制约》（时代法学 2009 年第 2 期）《从<圣经>看古代以色列国的宪政特色》（南京大学法律评论 2010 年第 1 期）中的论述。

宪政法秩序。至于现代宪政法秩序的基本原则，即：任何人的尊严都应当得到尊重和保护，而当他的正当权利受到不法侵害，皆可诉诸法律的保护和救济，而在遭受来自国家－政府权力之不法侵害的境遇中，就尤其如此；另一面，无论何人，只要他掌握有国家－政府权力，都必须接受事先已经公开确定的宪法规则所确定之目的与程序的约束，若有违反，即必须承担法律责任。一言以蔽之，也就是说，通过法律，驯服权力（Power\powers），保护权利（Right\rights）。而这种思路与结构，只有以基督教传统的性罪论为前提，才能获得其运思、发展与实践的可能。

由以上几方面的综合性整体看，基督教传统的性罪论，由于它一方面强调人具有超验而神圣的绝对价值源头，以此为人的自由、尊严与意义奠定不可剥夺的绝对根基；另一方面又认识到人性中同样真实的恶的问题，必须通过真正现实主义的制度建设与法律措施才能予以适当控制。这种立足于性罪论的双向文化逻辑，不但极大地促进了西方独立教育事业的发展，推进了并维护了西方社会的社会自治系统，还在西方文明发展的历史过程中，在为法政领域一步步确立现代宪政法秩序的基本框架，提供了作为必要条件的人性论前提。

结语

综上所述，可以说基督教传统的“性罪论”，做到了将性善论与性恶论予以兼收并蓄：一方面论证人因具有“上帝的形象”而获得其人格独立性的绝对根据，这一点类似于性善论；但又强调人因为有“原罪”而使外部强制（法律）成为必不可少，这一点类似于性恶论。不但如此，它还一方面强调社会具有高度独立性，但另一方面又认为道德生活并不自足，人无法通过道德生活获得救赎，而必须仰赖上帝特别的恩典拯救。由此又导向了最为广泛的敬虔教育，还最为广泛地发展了教育的各种层次、领域与类型。在法政领域，一方面最大普遍性地尊重和保护人权，另一面又最大普遍性地规范各种类型的公共权力（尤其是国家－政府的权力），并且强调通过法律的统治（rule of law）获得实现的良好治理。即，在基督教传统之性罪论所催生的文化逻辑中，既切实推进了

对人格尊严的保护与实现，又极大促进了政治制度的建设与法律系统的发展。最终，西方文明在基督教传统“性罪论”的基础上，逐渐发展出了现代宪政法治秩序。由此，不但在对人之尊严与权利予以普遍承认、保护和实现方面，现代西方文明达到了人类文明史的最高峰，而且对国家－政府的权力运作，也实现了堪称人类文明史上最高程度的常规性控制；而且不但促成了对人之尊严与意义予以极大承认、尊重和实现的普世人权保护，而且还通过规范和约束国家－政府权力运作的宪政法秩序来把这种保护，具体地落实在遭受不法侵害，尤其是权力之不法侵害的一个个具体的人身上。事实上可以说，以《圣经》为中心的犹太－基督教文明对人类文化最重要的贡献之一，就在于对个体人人格（权利主体地位）之确立提供了最强论证，并一步步促成了与此相应的法权系统，在私人与公共生活中（尤其是后者）将其落到可以确定的实处。而此法权系统之基本原则，最初奠基于“摩西十诫”，经过先知们的守护和阐述，最终在“福音书”中得到了耶稣基督的完美启示。而今，经过此两千多年间基督教文明的浸润滋养，包括“性罪论”在内的这些原则，已经成为现代宪政法治秩序不可须臾离开的血脉与空气[1]。

总之，立足《圣经》所显明的“性罪论”思想，受基督教传统影响的现代西方在法政领域的实践，在消极一面，坚决拒绝游了离于强制性规范以外的各种类型的“人治”模式，尤其是那种近乎迷信与咒诅式的“圣王”统治，并在积极的一面，坚持宪政法治秩序的基本逻辑，促进了现代宪政法治在西方文明近现代时期的具体生成2。著名法律史家哈罗德•伯尔曼曾说：《圣经》乃是西方文明的法治教科书，实在是深知滋味者之言也。

1 根据德沃金高足 J. Waldron 教授的研究结论，洛克就认为他所设想的宪政法治秩序，无法离开基督教所奠定的原则性基础。见 Jeremy Waldron, GOD, LOCKE, and EQUALITY: Christian foundations of John Locke's Political Thought, Cambridge University Press 2002, 尤其是 P240-3 页的总结性部分。另外，法国学者马南对托克维尔的研究也得出了高度类似的结论，见［法］马南著，《民主的本性》，崇明 倪玉珍译，华夏出版社 2011 年。
2 参看伯尔曼对新教革命（即宗教改革）对现代西方法律秩序之影响的卓越研究。伯尔曼著，《法律与革命》第二卷，苗文龙 袁瑜铮译，法律出版社 2018 年。

On the human nature foundation of western modern legal order

SHI Liang

Abstract: Different types of theoretical understanding of human nature will lead to and will give rationalization to different types of legal order, and will provide cultural and ideological support for the well operating of that legal order. This paper holds that the theory of human nature laid by Christian tradition for the rule-of-law in western civilization is not, as the commonly thought, a kind of western evil-nature theory, but the compound theory which holds that "human nature is sinful". This theory of human nature eventually leads to the logic that which not only respects the intrinsic value of human beings because all man has the image of god, but also treats the depravity of human beings seriously because all man has fallen from the original point. On this biblical foundation of human nature, western civilization has found the right way to restrict the public power and to protect the human rights through the ruling of independent law.

Key Words: Bible, Image of God, the Fall, Sin, Rule of Law

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

中国宗教自由的三元结构

王书成（香港城市大学）

摘要：据认为，中国已经形成一个宗教的三元市场：即由政府支持的宗教构成的红色市场、政府打击的宗教构成的黑色市场，以及由民间宗教和属灵团体构成的灰色市场。此外，尽管很少有人注意到，但中国在宗教事务管理上确已形成一套法律体制。本文论证了宗教自由也是三元的，并发展出一套三元法律理论。它有助于阐释在中国法律中宗教自由受到何种程度的保护，以及在非自由主义语境下宗教自由处于何种境遇。具体而言，它包含了三个层面的内容：即附条件的宗教自由，有限度的宗教自由，以及被禁止的宗教自由。进而言之，这是一个动态的、有弹性的、能与共产党领导下的威权主义相容的三元模型。

关键词：宗教自由、三元法律理论、附条件的自由、有限度的自由、被禁止的自由

中华人民共和国公民有宗教信仰的自由。

——《中华人民共和国宪法》（1982）第 36 条

（中国共产党致力于）全面贯彻党的宗教工作基本方针，团结信教群众为经济社会发展作贡献。

——《中国共产党党章》节选

Ⅰ.引言

尽管中国已经成为世界第二大经济体，但毋庸置疑它仍然是一个共产党国家，即使它在实质上不同于冷战前的共产主义国家这一点仍是有争议的。在 1949 年中国共产党（CCP）在中国大陆执政，政府实施了严厉的政策来限制、削弱，甚至铲除宗教。这与共产党国家的传统是相符的，所有在共产党统治下的国家，不论是过去还是现在，都必须要管制宗教。[1]正如埃瑞克·克洛德纳所观察到的，这与马克思-列宁主义认

[1] See Fenggang Yang（中文名“杨凤岗”）, The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China, 47 SOC. Q. 93, 96-97 (2006).

为宗教是历史的产物的观点是一致的。[1]克洛德纳继续言道，宗教将会消亡，“仅当社会经济和文化条件发展到人民不再需要这种‘鸦片’时”。[2]而且在文革期间，所有的宗教场所都被关闭，私下保管宗教典籍和宗教器物是犯罪行为。那些选择不放弃信仰的教众被当局发现后被关入监狱或者进行劳动教养。[3]

幸运的是，中国领导人邓小平意识到之前的失误并改变了中国的宗教政策。在1979 年之后，有限数量的新教和天主教教堂、佛教和道教的庙宇以及伊斯兰教的清真寺重新对宗教活动进行开放。此外，1982 年中国共产党制定了对宗教事务进行基本指导的文件《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，也被称为“19 号文件”。[4]这个文件不仅展示了中国共产党尊重和保护宗教自由的基本政策，也强化了党的领导权，而领导权正是在宗教事务管理上成功的关键。[5]与此同时，在符合党的政策下，1982 年新制定的宪法（以下简称“八二宪法”）在第 36 条中明确规定：中华人民共和国公民享有宗教信仰的自由。因而可以看到，宗教自由在中国既有宪法上的根基，也有政策的基础。然而，在威权主义背景下，虽然宗教自由被肯定为一种宪法性权利，但因为中国共产党原则上是无神论者，所以政府的一项重要工作便是如何确保宗教活动在现实中受到控制。自 1982 年以来，党和政府已经发布了命令和规定来控制宗教发展。[6]举例而言，在 1991 年，共产党发布了第 6 号文件通过将宗教事务管理局管理人员扩展到乡镇一级政府，以强化对宗教事务的管理。[7]

在此背景下，尽管政府对宗教强加了限制性的规定，但有些宗教还是有所复兴。政府官员认为，自 20 世纪 90 年代中期后，全国宗教信徒的数量已经升至 1 亿人左右。[8]据中国社科院在 2010 年展开的一项研究估计，中国目前有 2300 万基督教徒。在2011 年，皮尤研究中心估计，基督教徒的数量更接近 6700 万，或差不多占到总人口的 5%，其中包括参加地下教会或“家庭教会”的 3500 万人。[9]有些社会学家也已发现，

---

[1] Eric Kolodner, Religious Rights in China: A Comparison of International Human Rights Law and Chinese Domestic Legislation, 12 UCLA PAC. BASIN L. J. 407, 419 (1994).
[2] 同上。
[3] 见前引杨著，第 100-101 页。
[4] 同前引杨著，第 101 页。
[5] See DONALD E. MACINNIS, RELIGION IN CHINA TODAY: POLICY AND PRACTICE 8-26 (1989).
[6] See Pitman B. Potter, Belief in Control: Regulation of Religion in China, 174 CHINA Q. 317, 318-37 (2003).
[7] 见前引杨著，第 101 页。具体参考文件为《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》（中发〔1991〕第 6 号）。
[8] 见前引杨著，第 102 页。
[9] Emily Rauhala, Risen Again: China's Underground Churches, TIME, 20 Oct. 2014, available at

人们会远离红色市场（政府准许的教堂）而加入黑色市场，即那些活动和交流发生在地下或秘密进行的（被命令禁止的）非法宗教组织。还存在一个灰色市场，即由那些常常被视为传统宗教的属灵替代者、处于模糊的合法/非法地位的宗教组成。[1]

自从 1979 年以来，中华人民共和国（PRC）建立了一套复杂的、正式的法律体制来处理宗教事务。两个全国性管理宗教事务的规定出台：即 1994 年由国务院制定的《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》（PARRA），以及 2005 年由国务院起草的《宗教事务条例》（RRA）。在 2000 年，国务院的宗教事务管理局制定了一项特殊规定，即《中国境内外国人宗教活动管理规定实施细则》。就整体而言，《宗教事务条例》意在管理国内的宗教事务，而《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》及相关的具体规定则负责外国人相关宗教事务的管理。中国政府通过这种方式成功地管控了国家宗教事务的方方面面。

从社会学的视角来看，杨凤岗已经观察到了在中国出现的三元宗教市场：一个红色市场（官方许可的宗教）、一个黑色市场（官方禁止的宗教）和一个灰色市场（有着模糊的合法/非法地位的宗教）。[2]然而，现存的法律文献主要关注在根据上述的两个规定来判断宗教的法律地位。少有人关注在中国法权中宗教自由已经实现的程度、政府当局的宗教宽容度，抑或是从社会-法律视角政府当局限制此类自由的方式。

不过，除了法律规范之外，没有合法基础及不被当局容忍的宗教活动也在增长，比如法轮功。“法令”被宣布为“邪教”。本文旨在发展一种理论能够解释宗教自由在中国法权之下已实现的程度。笔者采用了经验研究的方法，比如案例研究、媒介研究、档案分析及访谈等方法。具体而言，本文要表达三个增量层面：（1）依法享有的宗教自由；（2）不合法但可实际享有的宗教自由；（3）不合法且不可享有的宗教自由。如此的宗教自由三元模式与中国的威权主义国家形态是相容的。

II.红色地带附条件宗教自由：“法律框架”内的登记制

A.作为基本权利的宗教自由

在国际社会中，宗教自由被认为是一项基本权利。这被规定在一些关键性的国际

---

http://time.com/3508291/china-underground-churches-catholicism-catholics-christianity-christians-kevin-frayer/.

[1] 见前引杨著，第 98 页。

[2] 见前引杨著，第 93-122 页。

人权文件中，比如《世界人权宣言》（1948）；《公民权利和政治权利国际公约》（ICCPR,1966）；《消除基于宗教或信仰原因的一切形式的不容忍和歧视宣言》（1981）；《在民族或族裔、宗教和语言上属于少数群体的人的权利宣言》（1992）。举个例子，《公民权利和政治权利国际公约》第 18 条规定：

一、人人有权享受……宗教自由。此项权利包括维持或改变他的宗教或信仰的自由，以及单独或集体、公开或秘密地以礼拜、戒律、实践和教义来表明他的宗教或信仰的自由。

二、任何人不得遭受足以损害他维持或改变他的宗教或信仰自由的强逼。[1]

在国内社会，宗教自由几乎被公认为具有基本性，在几乎所有国家的宪法或宪法性法律中应得到实施。即便如此，这并非意味着宗教自由没有界限。《公民权利和政治权利国际公约》第 18 条规定"表示自己的宗教或信仰的自由，仅只受法律所规定的以及为保障公共安全、秩序、卫生或道德、或他人的基本权利和自由所必需的限制"。鉴于宗教自由在自由民主国家所占据的支配性角色，这样的限制性条款一般也是以受限制的方式来加以实施。举例来说，美国宪法第一修正案明确规定"国会不得制定关于下列事项的法律：确立国教或禁止宗`教活动自由"。[2]

尽管中国仍然是个威权主义国家，但中国在八二宪法中已经正式承认宗教自由是一项基本的宪法权利。《宪法》第 36 条规定：

中华人民共和国公民有宗教信仰自由。

任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。

国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。

宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。[3]

该条规定在其他法律中被进一步细化。比如，由国务院在 2005 年制定的《宗教事务条例》就是管理国内宗教事务的基本规则，而《中华人民共和国境内外国人宗教活

---

[1] 《公民权利和政治权利国际公约》。联合国大会 1966 年 12 月 16 日第 2200A（XXI）号决议通过并开放给各国签字、批准和加入生效：按照第四十九条的规定，于 1976 年 3 月 20 日生效。

[2] 更多的细节，请参看 Michael J. Perry, American Religious Freedom: Reflections on Koppelman and Smith, 77 REV. POL. 287 (2015).佩里教授提到了该领域的两部杰作。See ANDREW KOPPELMAN, DEFENDING AMERICAN RELIGIOUS NEUTRALITY (2013); STEVEN D. SMITH, THE RISE AND DECLINE OF AMERICAN RELIGIOUS FREEDOM (2014).

[3] 《宪法》第二章第 36 条。大部分与大陆相关的资料已经由笔者在文中翻译出来。

动管理规定》就是管理外国相关的宗教事务的规则。[1]此外，《中华人民共和国刑法》第 251 条规定：

国家机关工作人员非法剥夺公民的宗教信仰自由和侵犯少数民族风俗习惯，情节严重的，处二年以下有期徒刑或者拘役。[2]

同时，尽管遵从无神论，中国共产党在内部文件中也承认"在社会主义时期,我国对待宗教唯一正确的政策就是宗教信仰自由政策"。[3]

看上去中国的政策与法律都承认了宗教自由是一种基本权利。然而，考虑到在非自由主义背景下宗教自由受到的限制，这种表述与自由民主国家的明显不同。有趣的是，在承认宗教自由的前提下，它更像是一种关于如何限制宗教以让宗教实践与中国的威权治理和党的意识形态同步的规训。只要不危害公共秩序或他人的权利，中国《刑法》支持宗教自由。《刑法》第 300 条、第 236 条以及第 266 条通过规定非法宗教活动如何被判处刑罚来设定宗教自由的门槛，比如会道门或秘密结社利用迷信来破坏法律、行政法规的实施。[4]简而言之，共产党对宗教自由的接受并不是无条件的。举例而言，共产党的官方文件中明确声称："我们党宣布和实行宗教信仰自由的政策，这当然不是说共产党员可以自由信奉宗教……马克思主义政党的成员，毫无疑问地应当是无神论者"。[5]在共产党与法律之间的差异，事实上反映到与宗教相关的法律、法规和实践中，并形成了宗教自由的三个增量层面。

B."法律框架"内登记制的合法性

宪法规定中有一些模糊之处，比如对"正常"的界定，因为只有正常宗教活动才会受到保护。[6]《宗教事务条例》被认为是管理国内宗教事务的基本规定，实际上创造了一

[1] 比如,《宗教事务条例》，由国务院在 2004 年 11 月 30 日公布，2015 年 5 月 1 日生效。《宗教事务条例》第 2 条规定：公民有宗教信仰自由。任何组织或者个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民(以下称信教公民)或者不信仰宗教的公民(以下称不信教公民)。信教公民和不信教公民、信仰不同宗教的公民应当相互尊重、和睦相处。再者，在该条例第 3 条规定：国家依法保护正常的宗教活动，维护宗教团体、宗教活动场所和信教公民的合法权益。宗教团体、宗教活动场所和信教公民应当遵守宪法、法律、法规和规章，维护国家统一、民族团结和社会稳定。任何组织或者个人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度，以及其他损害国家利益、社会公共利益和公民合法权益的活动。

[2] 《中华人民共和国刑法》第 251 条。

[3] 《马克思恩格斯全集》第 23 卷第 96-97 页。

[4] 《刑法》第 236、266、300 条。

[5] 《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》(1982 年中共中央 19 号文件)。

[6] 各国对宗教事务中的"正常"概念的界定是不同的。比如，儿童的宗教教育在中国是被禁止的，但在世界上几乎所有国家确实很普遍的现象。见前引杨著，第 102 页。

个特殊的"法律框架"，通过对所有宗教实行登记制来阐释何谓"正常"。首先，根据《宗教事务条例》的规定，宗教团体的成立、变更和注销，应当依照《社会团体登记管理条例》规定办理登记。[1]民政部或负责民政事务的地方当局常常处理此种类型的登记工作。然而，熊平注意到："尽管在理论上有探索登记制作为一种宗教管理新制度的自由，但实践中的登记制异常困难"。[2]此外，《宗教事务条例》第 8 条规定，设立宗教院校，应当由全国性宗教团体向国务院宗教事务部门提出申请，或者由省、自治区、直辖市宗教团体向拟设立的宗教院校所在地的省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。[3]

再者，宗教集体活动必须在登记地举行，比如佛教的庙宇，道教的道观，清真寺，教堂及其他特殊场所。而且，筹备设立宗教活动场所，由宗教团体向拟设立的宗教活动场所所在地的县级人民政府宗教事务部门提出申请。如果受理之日起三十日内被县级部门批准，申请将报上一级宗教事务管理部门审批。最后，仍然在受理之日起三十日内，申请将报送省级宗教事务管理部门进行最终的审查和批准。一旦被省级部门批准，筹备设立宗教活动场所才能开始进行。[4]建设和完工后依然需要向选址所在地县级宗教事务部门申请正式登记。在接到申请之日起三十日内，县级宗教事务部门对该宗教活动场所的管理组织、规章制度建设等情况进行审核，对符合条件的予以登记，发给《宗教活动场所登记证》。[5]一旦登记后，宗教活动场所可以按照宗教习惯接受公民和各地的信众的捐献，[6]可以经销宗教用品、宗教艺术品和宗教出版物。[7]跨省、自治区、直辖市举行超过宗教活动场所容纳规模的大型宗教活动，或者在宗教活动场所外举行大型宗教活动，应当由主办的宗教团体、寺观教堂在拟举行日的 30 日前，向大型宗教活动举办地的省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。[8]在得到正式的批准通知后，大型宗教活动才能继续进行。[9]此外，宗教团体、寺观教堂拟在宗

[1] 《宗教事务条例》第 6 条。
[2] Ping Xiong（中文名"熊平"）, Freedom of Religion in China under the Current Legal Framework and Foreign Religious Bodies, 3 BYU L. REV. 605, 611-12 (2013).
[3] 《宗教事务条例》第 8 条。
[4] 《宗教事务条例》第 1、13 条。
[5] 《宗教事务条例》第 15 条。
[6] 《宗教事务条例》第 20 条。
[7] 《宗教事务条例》第 21 条。
[8] 《宗教事务条例》第 22 条。
[9] 《宗教事务条例》第 22 条。

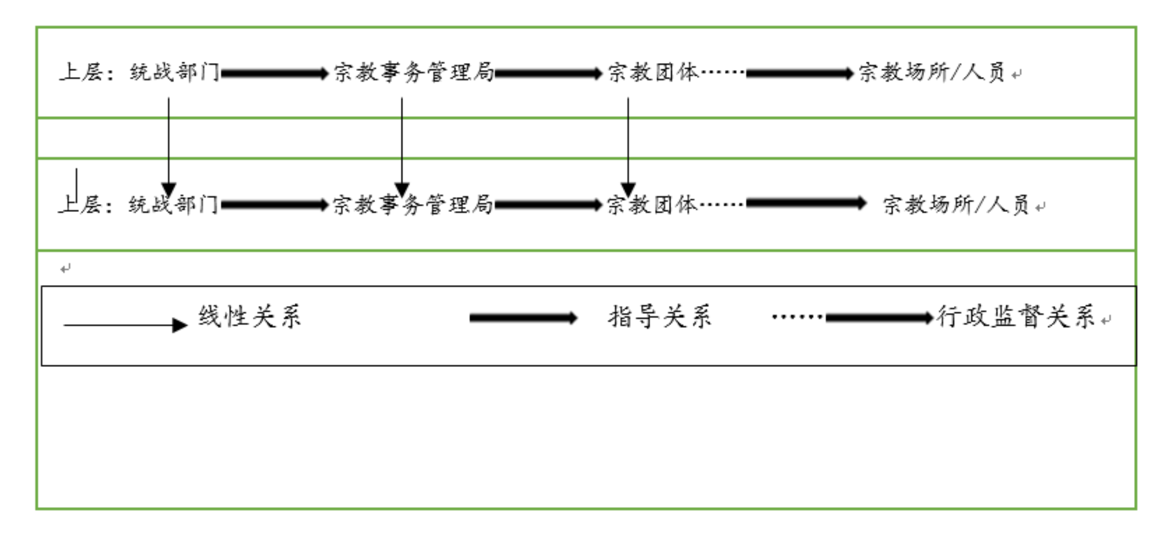
教活动场所外修建大型露天宗教造像，应当由省、自治区、直辖市宗教团体向省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。自收到申请之日起 30 日内提出意见，拟同意的，报国务院宗教事务部门审批。[1]《宗教事务条例》在第 25 条规定，有关单位和个人在宗教活动场所内改建或者新建建筑物、设立商业服务网点、举办陈列展览、拍摄电影电视片，应当事先征得该宗教活动场所和所在地的县级以上地方人民政府宗教事务部门同意。[2]

复次，宗教教职人员或僧侣参加专门宗教活动，必须经宗教团体认定，报县级以上人民政府宗教事务部门备案。尤其是，藏传佛教活佛传承继位，在佛教团体的指导下，依照宗教仪轨和历史定制办理，报设区的市级以上人民政府宗教事务部门或者设区的市级以上人民政府批准。天主教的主教由天主教的全国性宗教团体报国务院宗教事务部门备案。[3]宗教教职人员担任或者离任宗教活动场所主要教职，经本宗教的宗教团体同意后，报县级以上人民政府宗教事务部门备案。[4]

作为唯一执政党，中国共产党通过各级统战部门（UFWD）监督各级宗教事务部门来对宗教团体施加影响。这尤其被新制定的《中国共产党统一战线工作条例(试行)》所强化，目的在于确保宗教团体是中国共产党政权的支持力量。[5]在中国共产党的领导下，所有宗教登记制的设立和实施导致了一个“法律框架”的出现，见图 1.

图 1: 党的领导下宗教事务管理权力序列

[1]《宗教事务条例》第 24 条。
[2]《宗教事务条例》第 25 条。
[3]《宗教事务条例》第 27 条。
[4]《宗教事务条例》第 28 条。
[5] 更多的细节，请参看《中国共产党统一战线条例》。



关于中国境内的涉外宗教活动，仅当在受到省级以上部门认可的宗教团队邀请时，外国宗教领导人才能在登记过的场所内进行祷告和布道。而且，为了参与中国的宗教活动，外国宗教团体应当与中国的宗教团体建立关系并保持联系。这也需要主管的国务院宗教事务管理局的同意。如果国外宗教团体想要在中国合法化且对华友好，在中央层面的宗教事务管理局许可其与现存的境内宗教团体进行交流。通过这种评定和控制的方式，那些涉外宗教活动才不会对中国政权带来威胁。[1]现实中，涉外宗教事务通常被政府认为比境内宗教事务更具危险性，因而对涉外宗教活动申请采用更严格的审查和批准标准。[2]

以上述的方式，通过登记制的控制和批准制的维护，政府能够管控不同的宗教团体以确保其活动合法化。[3]不过，这种通过国务院立法而实行的登记制及批准-监督体制，在实践中严重地限制了宗教自由。换而言之，立法就像一个法律框架，人们只能在框架中行使他们的宗教自由。因而可见，当局根据《宗教事务条例》会将法律框架之外的宗教活动视为非法。而且，在法律框架内登记的同时也将受限于"政治框架"，通过政治框架共产党的政治能成功地穿透宗教。《宗教事务条例》是否有侵犯宪法权利的危险，这仍是有争议的。不过，鉴于中国有效合宪性审查制度的缺失，法院来审查《宗教事务条例》的合宪性基本上是不可能的。因而，如此的法律框架将得以维持，直至全国人大或全国人大常委会将来在该领域制定实质上有所不同的全国性法律。

[1] 更多的细节，请参看前引熊文第 614-616 页。
[2] 比如，安徽省宗教事务局明确规定，涉外申请应当受到比国内申请更严格的审查。见安徽省宗教事务管理局发布的《宗教违法活动的分类及风险》。
[3] 前引熊文，第 613 页。

C.法律框架之外官方认可宗教的“自由”

在如此的法律框架内，宗教得到了发展，虽然是以受限的方式，且经常因为“爱国”而受到未被承认的宗教团体的批评。据估计，中国目前宗教信众超过 1 亿人，大约 13 万 9 千个宗教场所进行过登记并向公众开放。登记在册的宗教教职人员大约 3 万 6 千人，大约 5 千 5 百个各级宗教团体。这些宗教团体为培训神职人员已经建立了超过 100 所研究机构。[1]中国政府目前通过 5 个不同的机构为 5 种正式被承认的宗教提供保护，即中国佛教协会、中国道教协会、中国伊斯兰教协会、中国基督教三自爱国运动委员会（TSPM）/中国基督教协会（CCC），以及中国天主教爱国会。[2]因为这些宗教与政府关系密切且受到政府资助，因而它们都正式宣称对中国共产党的领导的支持与对社会主义制度的拥护，这是可以理解的。而且，根据《宗教事务条例》，这些正式宗教团体有权决定许多宗教问题。举例来说，它们可以选送人员去国外进行宗教研究，或者能够接纳外国人来境内进行宗教研究。[3]对伊斯兰教来说，中国公民赴麦加朝圣由伊斯兰教的全国性宗教团体来组织。[4]

由于宗教团体与政府的密切关系，以及政府对宗教人员和场所的监督功能，事实上没有人关心信仰体系中的宗教教派。原则上，它们都受政府管理。为了维护自己权威，宗教团体有时可能尝试将法律和政治框架之外的家庭教会带回到已登记的集会场地。[5]当然，举个例子，由于宗教团体的爱国性质，中国基督教三自爱国运动委员会就因为服从中国共产党的领导而受到批评。[6]

不过，一旦登记之后，宗教团体与宗教就有所不同。比如，中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会在本质上并不是教会。它们仅仅是旨在便利基督教顺利运转的团体。正如年轻的福音传道者李晓所言：

因为中国的基督教是自己建立的，因而中国基督教三自爱国运动委员会和中国基

[1] 国家宗教事务局：中国宗教概况，网址：http://www.sara.gov.cn/zwgk/17839.htm。
[2] 从广义上说，中国的基督教三自爱国运动委员会包括两个组织：中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会。两者的功能不同。前者主要是团结所有的基督徒对国家忠诚，而后者是推动宗教教育、宗教出版事业。更多的细节见中国基督教三自爱国运动委员会官方网站，网址：http://www.ccctspm.org/quanguolianghui/guizhangzhidu.html。
[3] 《宗教事务条例》第 10 条。
[4] 《宗教事务条例》第 11 条。
[5] 一般而言，牧师接受培训都是在十八个正式批准的研讨班中择一进行。PATRICK JOHNSTONE, JASON MANDRYK, & ROBYN JOHNSTONE, OPERATION WORLD 163-64 (2001).
[6] 陈聆心：《三自与家庭教会关系的演变与影响》，见 http://www.pcchong.com/House_church_three_self_church.htm。

督教协会类似于"脚手架"的角色。丁主教对中国基督教有一个想象：它是运转良好的基督教，是自我供养且有序传道的基督教，是根据《新约》教义运行、坚持不相容的东方审美和荣耀的基督教。在这样一个基督教建成之际，当前的"脚手架"不再有踪迹。然而，就现在来说，"脚手架"对此类教会的建造过程而言是需要的。[1]

因此，根据基督教的原则，宗教是可能通过这种"脚手架"的作用而得到发展的。不过，宗教事务管理部门在现实中只是偶尔使用这种监督功能。平时，只要在登记场所的宗教活动没有对公共利益造成威胁，政府就不会干涉，只可能偶尔前往基督教的宗教场所来彰显自己的职责（比如，在圣诞节前确保消防安全）。[2]

关于这一点，举例而言，在浙江省温州市——温州市被认为有中国最大的基督教社团，因而被有些人称为"中国的耶路撒冷"，三江教会在政府部门正式登记，且已发展到大约 3000 名教众。不过，在法律框架和政治框架内登记的宗教仍然要受到限制。政府限制宗教发展的目的在于，要确保其不会削弱或者威胁到共产党的无神论传统，或者是其领导权。

鉴于同政府之间的正式关系，登记过的宗教很可能获得了政府的信任，举行宗教活动，甚至与政府展开合作。举个例子，作为替代性举措，广州有些基督教场所可以向未登记的教会派遣信徒，如果这些未登记教会不具备进行宗教服侍能力的话。[3]有时它们甚至在政府的默许下能够参与一些非法活动。举例来说，在三江教会案中，政府正式批准的建筑面积大约为 2 万平方英尺，但是为了满足发展的需求，教会所有设施占地超过了 10 万平方英尺。问题出现了：为何一个信奉基督教义的教会占地会超过原来批准的面积，这是明显不合法的。事实上，在该地区基督教会复杂的文化和悠久的历史背后，三江教会迅速发展的主要原因在于和当地政府部门保持了长期良好的关系。[4]会众和当地宗教事务管理部门宣称，为了展示这个城市的开放性，这一违反行为实际得到了政府的支持。[5]这种灰色的宗教市场在当地已经成为常见现象。这意味着，

[1] 李晓：《中国基督教三自爱国运动委员会:一个年轻福音传道者的愿景》，《爱德新闻》，2002 年 8 月 11 日，网址：http://www.amityfoundation.org/eng/sites/default/files/Archive/ANS_2002_vol_11_10_11.pdf.

[2] 举个例子，无锡市市民族宗教事务局在公共节假日前赴各宗教场所检查安全工作。更多的细节见无锡市统战部：做好冬季宗教活动的安全生产工作，网址：http://tzb.wuxi.gov.cn/doc/2015/12/14/853200.shtml.

[3] 2016 年 1 月 20 日与温州市宗教领导者的访谈。

[4] Ian Johnson, Church-State Clash in China Coalesces Around a Toppled Spire, N.Y. TIMES, 29 May 2014, available at https://www.nytimes.com/2014/05/30/world/asia/church-state-clash-in-china-coalesces-around-a-toppled-spire.html.

[5] 同上。据参与协商的三江集会成员披露，政府官员曾言："这个教会持续存在超过 20 年了，因此面积可

“不合法”的事情只要在政府依然“宽大”而对相关法律或政策执行不严的情形中是能安然存在的。可以看到，这种对“不合法”活动的默认实际上归结于教会与当地政府之间的良好关系。

然而，这一不合法的灰色地带，尽管已经存在多时，但在相关法律和政策的严格执行之下会被禁止。在三江教会案中，教会的问题始于省委书记夏宝龙的访查。夏宝龙“据说被一栋笼罩天际的宗教建筑所困扰，尤其是代表着外国信仰的宗教建筑”，因而坚持认为这个教会是非法的，宗教建筑也必须完全拆除。[1]之前此类命令在浙江省是极其少见的。不过，由于不同宗教间的张力日渐加大，地方上有抗议说宗教干扰了本地的“风水”（空间和谐）。[2]浙江省政府的态度急转是可以理解的，尤其是要考虑到习近平在履职后对中国文化和传统的强烈维护。[3]政府对教会最初的鼓励和其后的拆除，与教区居民对当局持久的对抗，已经导致了教会与政府之间张力不断加大。由于政府对教堂施工最初鼓励与随后却拆除，这在某种程度上加剧了政府与教会之间的紧张，以及教区居民对政府的反十字运动不懈的和平对抗。[4]

这里可以看到，一旦得到正式批准之后，宗教确实能通过政府在现实中的支持而获得发展，在事实上也能减少来自政治的干预而维持独立性。而且，在政府登记过的宗教场所和宗教人员的宗教地位表层之下，这种自由有时能在法律框架之外存在。然而，最终此类法律框架之外的自由都要服从政府的表态，正如三江教会案所显示的。

III.灰色地带有限宗教自由：法律框架之外的未登记宗教

由于正式批准的宗教在法律框架之内有自己的限制，抑或是若要打破法律框架的限制必须冒着被打击的风险，很多宗教选择在灰色市场存在和发展。杨认为，这些团体、个人和活动进入了宗教规定的灰色地带，这一灰色地带既可以是合法，也可以是非法的或者既不合法，也不非法。更宽泛地讲，它包括了两类实践：（1）非法的宗教活动或合法存在的宗教团体；（2）在文化或科学而非宗教中表达自己的宗教或精神活

以大一些”；“区域发展是个大工程，需要一个大教堂作为外向型社区的标志”。另一位市政府官员肯定了政府对教堂规模的看法，甚至坦承这种鼓励一直是一种错误。

[1] 同上。

[2] 同上。

[3] Jeremy Page, Why China Is Turning Back to Confucius, WALL ST. J., 20 Sept. 2015, available at https://www.wsj.com/articles/why-china-is-turning-back-to-confucius-1442754000.

[4] 更多的细节，请参看 Dan Southerland, Zhejiang's Christians Are Resisting a Campaign Against Church Crosses, RADIO FREE ASIA (RFA), 11 Aug. 2015, available at http://www.rfa.org/english/commentaries/east-asia-beat/china-churches-08112015122240.html.

动。[1]不过，根据《宗教事务条例》的规定，严格地从法律的角度而言，政府肯定会将缺乏合法性的未登记宗教视为不合法，尽管有人指出《宗教事务条例》的观点是模糊不清的，因为它仅仅约束的是宗教团体、宗教场所和宗教教职人员。在此意义上，法律上是不会存在有宗教既合法又不合法，既不合法又不非法的灰色市场的，因为政府通常会根据《宗教事务条例》和法院作为合法性基础来决定是否合法。此处表述的问题是：为何未登记宗教在不具备合法性的情况下能够存在和发展，或者在何种程度以及以何种方式此类宗教能够在经验的层面上行使这种自由。

A.无法律地位的未登记宗教

没有配备经登记的场所和教职人员的宗教将会被政府部门认定为不合法。结果便是，若被发现，就要对此负责并受到某种形式的处罚。让我们看一下未登记宗教的法律责任。《宗教事务条例》第 43 条规定：

擅自设立宗教活动场所的，宗教活动场所已被撤销登记仍然进行宗教活动的，或者擅自设立宗教院校的，由宗教事务部门予以取缔，没收违法所得；有违法房屋、构筑物的，由建设主管部门依法处理；有违反治安管理行为的，依法给予治安管理处罚。

非宗教团体、非宗教活动场所组织、举行宗教活动，接受宗教性捐献的，由宗教事务部门责令停止活动；有违法所得的，没收违法所得；情节严重的，可以并处违法所得 1 倍以上 3 倍以下的罚款。[2]

不过，在现实中，这些未登记宗教一般仅仅在小范围活动，不会有什么收入。对政府部门而言，发现未登记宗教的"违法所得"是极其困难的。因此，《宗教事务条例》中的处罚通常不能防止此类宗教的出现及其在实践中的成功。此外，用于宗教活动的房屋或建筑物是私人不动产或有期限租来的。由于《宗教事务条例》的模糊性，此类私人不动产也不能简单地视为未经登记的宗教场所，即使它们是合法持有的。对政府部门来说，处置宗教合法占有的房屋或建筑物是不现实的。况且，与其他非法活动不同，宗教活动无意干扰公共秩序或侵犯他人权益。相反，它们总体上能促进邻里和社区的公益，通常也以有序方式进行。因而，很少出现宗教活动牵涉到违反公共安全管

[1] 据认为，灰色市场也是"最难区分开的市场，因为其所具有的模糊不清和不定型的特质"。见前引杨著，第 97 页。
[2] 《宗教事务条例》第 43 条。

理的案件中。

另外，此类宗教活动一般不对公众开放，且倾向于在小范围活动并隐蔽起来。举个例子，在家庭教会中，新成员一般是值得信任的，因为他们通常必须由该教会的基督徒引荐。新成员或来访者若想到访，必须通过邮件或上网提供自己的基本信息申请才可以。通过这种方式，家庭教会能通过来访者的背景信息初步确保其是值得信任的。举例来说，个人要想访问著名的北京守望教会，他就必须直接与教会联系，或者找到相近的基督教团契。一个问题是教会的网站除了简介很少有别的信息。比如，湖北省武汉市的光谷教会，在网站上宣称自己是“一间福音派独立教会，成立于 2008 年 11 月 9 日”。光谷教会的使命是“装备本地区的基督徒来影响我们的社区，城市”；愿景是“城造在山上，光照进谷中”。[1]一些《圣经》的章节或福音的消息也可能会放在网站上。

B.政府部门对未登记宗教的宽容

作为政府监督宗教活动的法律规范，《宗教事务条例》明确规定“宗教事务部门应当禁止（未登记宗教的）场所和研究机构，没收其违法所得”。[2]然而，我们发现，直接管控宗教事务的基层部门通常对灰色地带的未登记宗教活动有着积极的态度。[3]首先，如前所述，未登记宗教的联系详情一般对公众是不公开的。由于缺少未登记宗教的完整信息，政府部门按照常规来收集足够证据和监督此类不合法活动是极其困难的。[4]

其次，由于未登记宗教一般仅在小范围活动，它们更具有灵活性和流动性，且聚集场地经常更换。[5]举个例子，这个星期的聚会地点在 A 大街，可能下个星期就会暂时换到 B 大街。再者，从政府的角度来看，之所以对未登记宗教采取宽容态度，乃是因为严格地执行法律带来的风险极高。政府与民众之间的张力很可能是逐步增加的，甚至可能导致了社会抗争或其他形式的“群体性事件”，比如温州市的三江教会案。[6]这也

[1] 光谷教会的网址：http://www.lightvalley.org/about/.

[2] 《宗教事务条例》第 43 条。

[3] 2015 年 6 月 10 日与宗教领导者在香港的访谈。该领导者在家庭教会普遍的安徽省自己建立了一个家庭教会。

[4] 闵行区人大：《关于我区落实<上海市宗教事务条例>情况的汇报》，《闵行区人大通讯》，网址：http://mhrd.shmh.gov.cn/NPCCommunications.aspx?Id=30358.

[5] Liu Peng（中文名“刘澎”）, House Church: Issues and Solutions, 7 CHINESE L. & RELIGION MONITOR（中文名“中国法律与宗教观察”） 60 (2011).

[6] 2016 年 1 月 10 日在香港与中国传教士的访谈。该传教士的使命是在中国大陆服务众人。他也认为，由于未登记宗教在中国的迅猛发展，政府现在不可能成功地控制宗教的各个方面。

是为何在外国信徒众多的发达地区，比如上海市，政府采取了更宽容和非对抗式的态度以维护两者之间的良好关系。这对地方经济的繁荣极其重要。[1]与迷信不同，随着宗教逐渐被公众接受，政府限制宗教自由的行为很可能被公众指责。而且，如果政府进行严格执法，因为可能影响到社会安定，政府会被认为应对随后潜在的动乱负责。结果便是，中国官员对潜在社会不安的出现严重关切。[2]最终，如前所述，只要宗教活动尚未引起严重的政治关切，政府通常并无兴趣通过采取一定措施和严格执行相关政策来实施《宗教事务条例》，因为来自于未登记宗教的“非法收入”很少，甚至于没有。简单地说，对未登记宗教的禁令的实施成本非常高。这从北京守望教会的案子中就可以看到。北京警方在此案中布置了 4500 个警察来监视中关村广场和 500 个基督徒家庭。这种做法是为了防止教会集会，但并没有什么效果，因为它常常不能实现国家管控的目的。[3]

在此背景下，虽然未登记宗教根据《宗教事务条例》缺少必要的合法地位，但政府部门通常倾向于对未登记宗教采取宽容态度就可以理解了。鉴于此种情形，未登记宗教通常能不受干涉地发展。尽管不可能给出未登记宗教信众的准确数目，我们已经发现，在多数省份，尤其在家庭教会中，有许多未登记宗教已经在人们的生活中扮演着越来越重要的角色，特别是在农村。[4]有些家庭教会，比如北京的守望教会，已经有能力为成千上万的礼拜者提供住宿。

C.未登记宗教的界限

一旦未登记宗教发展起来并遮蔽了政府的主流意识形态——即坚持党无神论的一般原则，或者是被发现与政治敏感事件有牵连，诸如给国家安全带来威胁或关系到外国国民的活动之类，政府的宽容态度可能就是暂时的。事实上，并不存在具体的规则或标准来决定政府宽容度的标准在何处，抑或是威权语境中的“国家安全”或“敏感问题”的准确涵义。在现实中，这常常是比较复杂的，且最终取决于政府部门的决定。正如

[1] 见前引《关于我区落实<上海市宗教事务条例>情况的汇报》。

[2] 党对社会稳定高度重视，正如它用一套责任体制来将不断增加的严厉边界制裁应用到地方官员身上上，而地方官员经历着较大或更频繁的抗议，公民的不满被引致街上，而非正式的政治或法律制度。更多的细节，见 Carl Minzner, Social Instability in China: Causes, Consequences, and Implications, in THE CHINA BALANCE SHEET IN 2007 AND BEYOND 55-77 (2007).

[3] 据观察，对家庭教会的压制性措施在现实中并不成功。相反，家庭教会在政府压力下能够成功回弹。见前引刘澎文，第 60、66 页。关于守望教会案更多的细节，请参见“拯救守望”网站，网址：http://www.helpsw.org/.

[4] 见前引刘澎文，第 72 页。

北京守望教会案所显示的，家庭教会的规模、集会多数人是年轻人的事实（包括本科学生）、以及教会的领导者是外国国民（有主日在公共场所服侍的传统）的事实等等，都可能是政府部门进行压制性干预的诱发因素。[1]

再者，在广州良人教会案中，尽管教会的集会规模小，但教会的创建者参与到1989年的天安门广场风波，而这场风波无疑是导致政府部门采取压制性措施的敏感和忧心因素。[2]在所有事件中，政府部门对未登记宗教的最终决定是不可更改的。尽管政府的压制会涉及到不同情境中的不同诱发因素，但政府可以在其认为必要时采取压制性措施。

当政府部门对未登记宗教怀有严重的政治关切时，政府会首先通过劝说或警告教众依法中断集会来解决问题。政府也会策略性地强迫宗教活动场所的所有者不再为活动提供场地。这是因为《宗教事务条例》对未登记宗教的禁止并没有提供有效的处罚机制，正如北京守望教会案和广州良人教会案中所示。在这一阶段，未登记宗教的组织者也可能策略性地向政府部门妥协，比如，遣散教众到其他教会，或者换到更隐蔽的场所举行宗教活动。在此意义上，宗教与政府的冲突暂时缓解了，政府首先选用的策略实际上还是相对柔和的。

然而，如果被关注的未登记宗教坚持宗教自由，比如在公园之类的公开场合举行宗教仪式，这对政府部门而言是个信号，即他们采取的措施或策略并不是足够有效。这种紧张或不安会蔓延开来，此种情形下公安部门通常会适用别的法律加以干预。一些强制性措施通常是与宗教事务局合作采取的，比如对公开场合集会的教会领导者和教众的拘留，正如在北京守望教会案和广州良人教会案中所示。在这种情形下，公安部门依靠《治安管理处罚法》将未批准宗教活动列为“扰乱公共秩序的行为”或其他行为，公开实施这种行为的人将被处以警告或罚款。如果情形相对严重，公安部门可能对该人处以10日以上的拘留。[3]如果有人在宗教活动实施犯罪活动，这就变成了刑事

[1] 在该教会总部被迫搬迁超过二十多次，且被禁止购买或租赁宗教建筑后，教会领导者决定公开举行主日服侍聚会。见 Ursula Gauthier, Why Do Christian Groups in China Put Authorities on Red Alert?, TIME, 2 June 2011, available at http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2075386,00.html.

[2] China Aid, China Aid Association Picks 2010's Top 10 Cases of Persecution of Churches and Christians in China (6 Jan. 2011), available at http://www.chinaaid.org/2011/01/china-aid-association-picks-2010s-top.html.关于对广州市良人教会的打击细节，见 Bill Schiller, Christians Come Under Attack in China, TORONTO STAR, 7 Aug. 2010, available at http://www.thestar.com/news/world/2010/08/07/christians_come_under_attack_in_china.html.

[3] 《治安管理处罚法》第 23 条规定：有下列行为之一的，处警告或者二百元以下罚款；情节较重的，处五

案件。鉴于宗教的非对抗性质，此类的压制措施通常已能疏散集会的人群。

通过采取胡萝卜加大棒的策略，政府部门事实上已经在灰色地带建立起宗教自由的界限。尽管每个情形中的诱发性因素不同，如果政府认为宗教活动以一种能潜在威胁政府与公众的方式发展，那么政府就会干预，界限最终取决于政府自己的整体判断。

在此意义上，可以看到，灰色地带的宗教通常有发展的自由，但它们的发展不能超出政府暗示能容忍的界限。此类的界限最终取决于政府部门自己对一系列诱发性因素的评估，而这些诱发性因素可能与国家安全、社会稳定、意识形态控制、对政府的潜在威胁，党组书记的偏好等有关。

在宗教市场的灰色地带，鉴于根据《宗教事务条例》的合法地位的缺乏及与登记过的"爱国"宗教的政治差异，对未登记宗教而言，与政府部门合作是不现实的。北京守望教会案就是一个例子。守望教会起初尝试在政府部门登记，但因为它不够"爱国"而被拒绝申请。这就像在未登记宗教和政府之间的猫鼠游戏，猫只有在老鼠并未挑战其最终权威时才是宽容的。

有趣的是，目前政府正在努力修改《宗教事务条例》，以便为这些未登记宗教提供法律指引。在 2016 年，国务院法制办在《宗教事务条例（修改稿）》送审和批准之前征求公众意见。根据《宗教事务条例（修改稿）》第 35 条的规定：

信教公民有进行经常性宗教活动需要，尚不具备条件申请设立宗教活动场所的，由信教公民代表向县级人民政府宗教事务部门提出申请，县级人民政府宗教事务部门征求所在地宗教团体和乡级人民政府或者街道办事处意见后，可以为其制定临时活动地点。[1]

最近修订的这个法律文件似乎努力地让未登记宗教适应政府管控登记的体制，看似寻求为其提供临时的定位。然而，鉴于《宗教事务条例》提供的控制机制，这个法律文件并未对未登记宗教的宗教自由程度进行实质性区分，且不可能让未登记宗教有意愿前往政府登记。

日以上十日以下拘留，可以并处五百元以下罚款：……（二）扰乱车站、港口、码头、机场、商场、公园、展览馆或者其他公共场所秩序的。

[1] 关于《宗教事务条例（修改稿）》的更多细节，请参看《宗教事务条例修订草案（送审稿）》，网址：http://www.chinalawtranslate.com/religious-regulations/.

IV.黑色地带被禁止的宗教自由：被视为“邪教”的宗教

由于前述宗教市场中灰色地带的存在，有些宗教可能在未被政府部门关注下发展成大范围、全国性的宗教。换而言之，在政府部门发现这个分布广泛的宗教之前，它可能已经发展成非常大型的宗教，且对政府部门或公众构成极大威胁。在这个方面，政府处理它的方式就与处理一般的未登记宗教有所不同。然而，对地方政府来说，在宗教的层面上将它们用胡萝卜加大棒的策略完全遣散通常是很难的。因此，针对这种宗教，全国人大常委会通过界定“邪教”的方式发起全国范围的运动。在中国当前体制下，全国人大常委会作为国家立法机关，拥有宪法性权力来设定其他国家机构打击邪教的法律框架。在 20 世纪 90 年代，为了打击法轮功，全国人大常委会在 1999 年发布了《关于取缔邪教组织、防范和惩治邪教活动的决定》（以下简称《决定》）。《决定》为如何取缔邪教组织，防范和惩治邪教活动提供了基本的法律框架。它将邪教界定为“冒用宗教、气功或者其他名义，采用各种手段扰乱社会秩序，危害人民群众生命财产安全和经济发展”的组织。[1]

当前的法律机制便是运用权力打击邪教，比如法轮功。法轮功是一种结合了冥想和气功锻炼的精神活动。在随后的 1992 年，法轮功迅速发展到全国范围。起初，法轮功尝试登记在正式的中国气功科学研究会名下。然而，当法轮功的宗教色彩引起关注时，在 1996 年它随后就被注销了。法轮功的有些领导者接下来寻求挂靠中国佛教协会，但没能成功。经过多年的发展，法轮功的信众多至百万，在全国范围内，甚至在美国、澳大利亚及其他国家也影响极大。而且，在 1999 年，法轮功冒然发动 10000 名信众聚集中南海要求法轮功正式合法化，而中南海是中国共产党和中央政府的核心区域。[2]这个对抗性的举动及其后在海外发起的反共产党活动，引起了共产党用取缔的行动来加以回应，于是法轮功作为一种邪教在国内被取缔。[3]

模仿前苏联模式，而非孟德斯鸠的权力分立模式，全国人大常委会作为全国人大的常设机关，被授予宪法的解释和实施之权，以及制定适用于所有其他国家机构的全

[1] 《关于取缔邪教组织、防范和惩治邪教活动的决定》。
[2] 前引杨著，第 111、113 页。
[3] 关于更多细节，请参见 Isaac Stone Fish, Footloose and Falun Gong: An Evening with the Dance Performance Trying to Bring Down the Chinese Communist Party, FOREIGN POL'Y, 29 Apr. 2015, available at http://foreignpolicy.com/2015/04/29/shen-yun-china-falun-gong-anti-chinese-communist-party-propaganda/.

国性法律与命令之权，包括法院在内。[1]如前所述，结果是全国人大常委会发布了打击邪教的基本法律规定——《决定》。《决定》指出，人民法院、人民检察院和公安、国家安全、司法行政机关要各司其职，共同做好这项工作。[2]

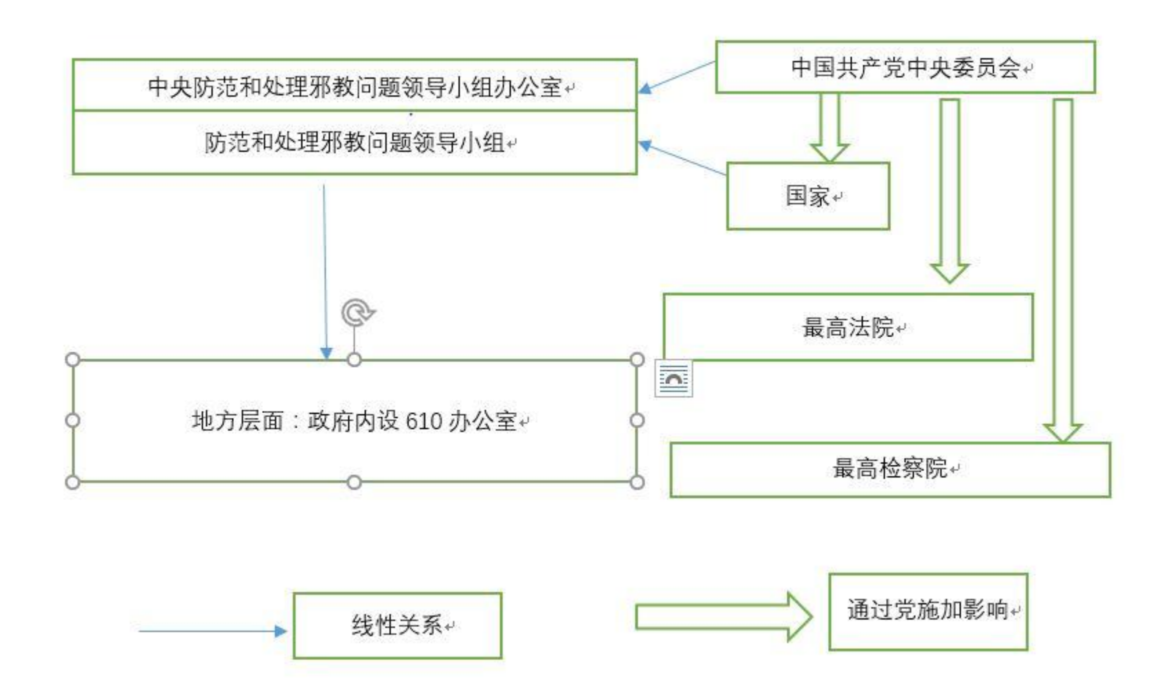
在人民代表大会制度下，最高人民法院（SPC）和最高人民检察院(SPP)应对全国人大常委会负责。两者也已经联合发布了司法解释《关于办理组织和利用邪教组织犯罪案件具体应用法律若干问题的解释》（以下简称《解释》）。《解释》对如何适用《刑法》的相关条款提供了明确细节，比如第 300 条，目的就在于处理组织和参与邪教组织的刑事犯罪案件。[3]在《解释》中，《刑法》第 300 条中的“邪教组织”概念被界定为“指冒用宗教、气功或者其他名义建立，神化首要分子，利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人，发展、控制成员，危害社会的”非法组织。[4]

同时，政府在公共安全的名义下设立了 610 办公室，旨在协调和执行组织和利用邪教组织实施犯罪嫌疑人的追诉。处于顶层的是中央防范和处理邪教问题领导小组办公室（以下简称“领导小组”），通常由某位中央政治局常委领导。领导小组的构成是“一个机构、两块牌子”，它既是中国共产党中央委员会处理邪教问题的最高机构，也隶属于国务院——中国的最高国家执行机关。[5]在此意义上，一个在党领导下的复杂法律机制建立了，用来在中国法领域打击法轮功之类的邪教组织，正如图 2 所示。

在修辞学上，《决定》及《解释》并未提及法轮功，而两者恰恰被视为法律的渊源，直到最高法院与最高检察院专门针对法轮功的内部通知的出现。这些通知要求所有省一级的高院和高检，以及军事法院和军事检察院，为了取缔邪教法轮功而严格执行《决定》及《解释》。

图 2.党的领导下处理异端宗教的法律机制

[1] Jerome A. Cohen, Law in Political Transitions: Lessons from East Asia and the Road Ahead for China, 37 N.Y.U. J. Int'l L. & Pol. 423, 431 (2005).
[2] 前引《关于取缔邪教组织、防范和惩治邪教活动的决定》。
[3] 《关于办理组织和利用邪教组织犯罪案件具体应用法律若干问题的解释》。
[4] 同上，第 1 条。
[5] 关于 610 办公室的更多细节，请参见 https://www.letscorp.net/archives/59502.



鉴于目前正在实施的法律，看起来法轮功已经陷入宗教市场的黑色地带，而其享有的宗教自由也退回到毛泽东时代，即宗教自由极其少的年代。这类宗教可能从公众面前消失以避免在全国被追诉，人们会在大量法轮功信众仍然存在的地域，比如大陆境外的香港或澳大利亚等地秘密信教或集会。[1]

实话实说，中国共产党在顶层已经在全国范围内进行了反邪教动员。举个例子，邪教组织全能神教会（或称为"东方闪电"）现在就体现着对公共安全的威胁，以及由于其反共倾向对政治稳定的威胁。[2]中央领导小组曾召开过全国电视电话会议安排对全能神教会的惩处事宜。在 2014 年 5 月，全能神教会的五个成员在一家餐馆为索要号手机码将一位三十五岁的妇女殴打致死。[3]这个事件发生后，反邪教立即变成全国范围内一项紧急的政治任务，所有的国家媒体都进行宣传。

[1] 关于法轮功的更多细节，请参看维基百科的相关介绍，见 https://en.wikipedia.org/wiki/Falun_Gong_outside_mainland_China.

[2] 全能神教会，也被称为"东方闪电"，在 1990 年由赵维山创建。该组织相信，圣经中的上帝重返地球以女人的形象第三次也是最后一次转世来指引众生。这个转世女人的名字叫杨向彬，出生于华北一个普通人家庭。信徒相信，这个来自郑州的妇女是"全能神"，是第二基督。这个组织在 2010 年宣称自己在全世界有 30 万信徒。更多的细节，请参看 Inside China's "Eastern Lightning" Cult, GLOBAL TIMES, 3 June 2014, available at http://en.people.cn/n/2014/0603/c90882-8735801.html.

[3] 关于本案的更多细节，请参看 China Detains Five "Cult Members" for McDonald's Murder, BLOOMBERG, 3 Jun. 2014, available at https://www.culteducation.com/group/880-chinese-sects/27383-china-detains-five-cult-members-for-murder-in-mcdonald-s.html.

一旦某种宗教在政治上被定性为邪教，有些类似的宗教活动，如果得不到政府部门的承认，也可能在这场运动的第一阶段就受到消极的影响。举个例子，随着运动在全国展开，法轮功、中功、香功及其他气功组织全被贴上邪教的标签予以取缔。它们的主要领导人被起诉，财产被没收，活动也被禁止。事实上，所有的气功组织都被解散或注销。此外，中国气功科学研究会在 2003 年已经被民政部正式注销。清晨公园中的气功团体活动，一度曾遍布中国的各个角落，这个场面在运动的初期就消失了。[1]同时在打击的同时，全能神教会和有些家庭教会也成为目标。[2]

讽刺的是，法轮功与中国公安部正式文件中对邪教的描述并不符，进一步言之，它是中国境外的合法宗教团体。[3]在这个方面，可以看到，官方对邪教的认定并未进入公众领域。正式的文件表明至少有两种方式来处置被视为邪教的宗教：其一，在公安部的权威文件中正式确认其为邪教；其二，中央防范和处理邪教问题领导小组办公室与国务院防范和处理邪教问题办公室联合进行认定。相关文件一般被列为保密，仅供共产党和政府内部使用。[4]通过这种方式，破坏性宗教尚未命名之前就能得到紧急处理。

作为最终的裁决者，法院会随后审判此类与邪教相关案件。事实上，法院主要适用《刑法》处理这类案件。《刑法》第 300 条规定：

组织、利用会道门、邪教组织或者利用迷信破坏国家法律、行政法规实施的，处……；组织、利用会道门、邪教组织或者利用迷信蒙骗他人……；犯第一款罪又有奸淫妇女、诈骗财物等犯罪行为的，……[5]

事实上，参照了 2015 年的《刑法》修正案后，该条规定对涉及邪教的犯罪的裁判，旨在限制邪教扩张且更高效地打击邪教。1997 年《刑法》为法院处理涉及邪教案件提供了一个清晰的法律基础。自 1997 年以来，根据北大法宝的统计，在全国大约 1000 个此类案件受到审判。[6]有趣的是，据观察，诉讼过程中的被告常常会挑战该规定

[1] 前引杨著，第 113 页。
[2] “山东打击全能神殃及基督教家庭教会”，见 THE GOSPEL HERALD, 6 Jun. 2014, available at http://www.gospelherald.com.hk/news/chi-793/.
[3] 公安部迄今为止列举了 21 种被认定为邪教的宗教组织。见《冒用宗教名义的 21 种邪教组织认定依据及有关情况》，网址：http://www.zysfxb.com/index.aspx?lanmuid=70&sublanmuid=663&id=551.
[4] 更多的细节，请参见《关于认定和取缔邪教组织若干问题的通知》。
[5] 《刑法》第 300 条。
[6] 数据库网址为：http://www.pkulaw.cn/。

的模糊之处"破坏国家法律、行政法规实施的"。[1]因为下级法院有义务执行最高法院的命令或通知，它们通常在判决意见中采取模糊的方式来裁决此类案件。举个例子，在宋岳胜一案中，海南高院判决：

被告人宋岳胜、江诗龙、陈元、梁玉琳无视国家法律，在国家民政部决定取缔法轮大会研究会、公安部通告"六禁止"后，继续组织、利用邪教组织非法进行集会、串联活动，抗拒国家取缔法轮功非法组织的决定，煽动法轮功有关人员不履行公民法定义务，导致１９９９年８月８日海口市万绿园公园发生１８３名法轮功有关人员非法集会的严重后果，其后，四被告人分别结伙到其他省市进行非法串联、煽动，严重扰乱了社会秩序，破坏了国家法律、行政法规的实施。[2]

可以看到，在反邪教运动期间，司法判决作出过程中的说理让位于政治的考量。而且，此类案件判处比一般案件更迅速。然而，如果有宗教被政府认定和宣传为邪教，相应的宗教活动更可能被视为犯罪活动。在某种程度上，法院在运动仅依法扮演着补充的角色，且司法裁量权在对被告不利时运用。

V.结论

在中国法律发展大约 40 年后，国家已经建立了一个复杂的、正式的法律体制，覆盖了社会的各个面向，尽管中国是一个威权主义的法律体制。在传统上，宗教自由全部被禁止，甚至被迫害，尤其是毛泽东时代，因为共产党国家将无神论作为主导意识形态。然而，伴随着改革开放和快速的经济发展，中国正在改变对宗教的态度，为宗教提供存在的一定空间。一方面，中国已经在宪法层面和党内承认宗教自由是基本权利，这与中国想在国际上扮演更重要角色的雄心相同步。另一方面，由于威权国家的特殊性质，中国一直持续地寻求合适的方式通过《宗教事务条例》设立的登记制来统一各宗教教派，以确保它们是爱国的，或者至少不反对共产主义。同时，中国一直在学习如何宽容其他未登记宗教，前提是它们没有对政府和公众带来实质性威胁。作为单一执政党的中国共产党，仍然拥有发起政治动员或法律动员的最终权威，通过国家机器在它认为必须的时候，列举、认定或取缔宗教，如邪教，尤其是如果该宗教威胁

[1] 贺义军：《邪教犯罪案件的法律适用问题》，山西省大同市中级人民法院，网址见：http://dtzy.chinacourt.org/article/detail/2015/11/id/1750698.shtml。

[2] 《被告人宋岳胜、陈元、江诗龙、梁玉琳组织、利用邪教组织破坏法律实施、脱逃一案》，《最高人民检察院公报》 2001 年第 1 号(总第 60 号)。

了国家安全或他人的权利。

随着正式的中国法律体制的建立，中国已经在事实上形成了宗教自由的三元模型，这与维权国家的性质是相容的。这样的一个三元模型包括了三个层面：

（1）附条件的宗教自由：公民根据《宗教事务条例》享有最充足程度的宗教自由，前提是该宗教已经在政府部门登记，且隶属于党领导下政府资助的 5 个全国性宗教协会。这种类型的宗教通常能得到政府信任。现实中，此类宗教是最有可能跟政府部门在多方面合作，或者甚至涉及到灰色地带的不合法活动，尽管最终它们仍然要服从政府部门的监管。

（2）有限度的宗教自由：如果宗教并未在政府部门登记，那么它缺乏合法地位。然而，由于中国境内宗教的显著增长，政府必须学着对此类未登记宗教采取宽容的态度，以便在宗教层面减少公民与政府间的张力，维护社会稳定。否则，正如许多案件所示，干预更可能在国内或国际场合引起对抗或者甚至是公众的抗议。在这方面，宗教教众可以享有宗教自由，只要宗教活动小范围、小规模地举行，不至于引起政府的关注。由于缺少合法的地位，此类宗教自由是受到限制的，但它可以免受中国共产党的政治领导。

（3）被禁止的宗教自由：一旦灰色市场内的宗教大范围发展，程度达到政府认为其对政府部门或公众构成必然的威胁时，这种情形就会发展。在党领导下的政府将在政治与法律的层面发起全国范围的运动，将其认定为邪教而加以打击，不论其是否确实如此。这种涉及邪教的案子通常会经历诸多的法律程序，直至法院根据《刑法》的以下规定加以审判："组织、利用会道门、邪教组织或者利用迷信破坏国家法律、行政法规实施"。[1]不过，该规定中"破坏法律的实施"这一术语涵义并不明确，因为它便于法院通过解释整合政治以在法律上与全国范围的运动相同步。

这样一个三元模型并不是静态，而是增量的、动态的和弹性的。一方面，它可以容纳登记过的宗教和未登记宗教都能在现实中发展。另一方面，在威权中国的背景下，党领导下的政府一直掌握着不同层面的宗教自由度的最终话语权。目前，《宗教事务条例（修改稿）》似乎要强化登记制，尝试让登记制更好地适应宗教发展的新情况。这种新情况涉及到有些宗教的商业化，互联网相关的宗教服务，恐怖主义，国家

[1] 《刑法》第 300 条。

安全等。[1]在某种程度上，这样的动态机制的演进依赖于共产党不断变化的政治动态。换而言之，如果共产党退回到无神论作为排他性意识形态的旧传统模式中，中国境内的宗教自由会相应削减。相反的是，如果单一执政党-共产党努力深化改革，不再将无神论视为排他性的意识形态，宗教则更可能健康地发展。乐观地来看，威权国家可能在将来会调和宗教自由与支配性政党领导权的关系。新加坡就是一个威权国家，但新加坡已经大体上接受多元性的宗教自由，这就是一个很好的例证。[2]

[1] 更多的细节，请参看《宗教事务条例（修改稿）》第 69 条。
[2] Tham Yuen-C, Survey Finds Widespread Tolerance of Religious Diversity Here, STRAITS TIMES, 17 June 2014, available at http://www.straitstimes.com/singapore/survey-finds-widespread-tolerance-of-religious-diversity-here.

论希伯来文化的自由精神及其法律维护体系

孙遇春、李国强、常西银（同济大学）；周恩惠、张哲(阿斯隆理工学院)

摘要：世界近代史上法国著名的《人权宣言》、美国的《独立宣言》和《解放黑奴宣言》是人类历史上划时代的里程碑！然而也许若干人忽略了：实际上这些伟大的宣言都能够在希伯来文化中追溯到其理论来源和基本精神，而且竟然是如此地清晰、完整！《新旧约圣经》都渗透着清新、高尚、完整的自由精神，而且还有详尽的法律维护体系！在这一基础之上，自由精神就能够在希伯来文化中成为源远流长的重要传统，进而为世界文明史的发展提供伟大的动力！论文尝试就希伯来文化中的自由精神和法律维护体系做出一点具有新意的探索。论文分为四个部分：第一，面对大自然的自由。第二，面对社会制度的自由。第三，面对罪孽过犯的自由。第四，简洁的概括。

关键词：希伯来文化 自由精神 法律维护体系

一、面对大自然的自由

面对大自然的自由包括：第一，对各种偶像崇拜、图腾崇拜的彻底否定与完整超越。第二，管理大自然。第三，可持续发展。

1. 对各种偶像崇拜、图腾崇拜的彻底否定与完整超越。

人类历史上的偶像崇拜、图腾崇拜相当普遍，而且偶像崇拜与氏族图腾、性图腾和个人图腾交织在一起就更加错综复杂。中国夏族的龙旗沿用到清代。古突厥人、古回鹘人、哈萨克族人以狼为图腾。罗马的古徽早先是母狼，君士坦丁大帝迁都君士坦丁堡之后将罗马帝国古徽改为双首鹰。德国、美国、意大利为独首鹰。西班牙、瑞士的徽志为狮……这些动物标志很大程度上是其古代图腾崇拜的历史遗迹。狂热极端的偶像崇拜与氏族统治混杂在一起，往往出现非常恐怖的状况：IBM 的专家用计算机编译

程序与考古学家合作修复了一千八百年前秘鲁 Moche 帝国的殿宇天花板碎片，再现了 Moche 帝国的建筑艺术和民俗生活。Moche 帝国用活人献祭，对待俘虏粗暴残忍，并且淫乱成风。这与《申命记》12 章所严厉批判的迦南恶俗十分近似[1]。考古学、人类学在这方面的研究，使得源远流长的希伯来文化更显示出一种独特的崇高风格。《出埃及记》20:3－5 强调："除了我以外，你不可有别的神。"不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因为我耶和华你的上帝是忌邪的上帝。十条诫命是圣经律法中的核心律例，这头两条诫命有助于对各种偶像崇拜、图腾崇拜的彻底否定与完整超越。圣经中也多次强调对偶像的彻底否定。

失去了面对大自然的自由观念，不仅是容易陷入迦南恶俗，而且在平日的生活中也会产生一系列严重混乱，譬如圣经规定希伯来人在婚姻上都不可乱骨肉之亲，《旧约·利记》第十八章等章节有着详细的论述。可以形成鲜明对照的是，根据著名史学家希罗多德的记载埃及是流行近亲通婚的。《世界文明史》也有着对埃及家庭的记述："王者因其是伟大太阳神之子，必须娶姐妹或者家里另一个女子为妻，免得神圣的血统受到玷污。"有证据表明，他的许多臣属也依从这个习惯[2]。实际上在近代史上，甚至欧洲的一些王室也是具有这样的观念和传统，最终导致王室家族的智力与健康严重衰退。我国每到春节以及其他重要节日，在各大名山和知名庙寺里面有无数香客，万头攒动、财源滚滚。媒体也多次报道，一些贪官污吏被双规之前或者双规之时，还在请风水高人为自己祈福。

能否拥有面对大自然的自由精神，使得人们在意识观念中和生活实践中有着极大的不同，德国学者汉斯·宇尔根·甫拉斯精辟地指出"将人类从自的束缚中解脱出来，继而从单纯的种族关系中解脱出来，古希伯来的选民信仰作出了根本性的

[1] 上海《文汇报》1997 年 7 月 5 日。
[2] （美）爱德华．麦克诺尔．伯恩斯著，罗经国等译，《世界文明史》：商务印书馆，1985 年，58 页。

贡献；这种选民信仰把人作为个体置于上帝与世界的关系中，使个体得到他的尊严和不可剥夺的价值。”[1]

2. 管理大自然

《创世纪》 第一章 写着“上帝说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地并地上所爬的一切昆虫。” [③]圣徒保罗与众人分别的时候强调，“我这两只手，常供给我和同人的需用，这是你们自己知道的。我凡事给你们作榜样，叫你们知道，应当这样劳苦，扶助软弱的人，又当记念主耶稣的话：施比受更为有福。” [④] 《帖撒罗尼迦后书》三章十节更是直接了当地指出“若有人不肯做工，就不可吃饭”。根据上述思想，可以概括出三条原则：一，劳动是人类自我生存的基本条件；二，劳动包含着管理大自然的崇高使命；三，也包含着博爱精神。

这一切已经构成马丁·路德“天职”思想的重要内容。黑格尔高度重视劳动在社会发展中的作用。人不是靠自然界直接提供的东西，而是靠自己的劳动去改变自然的物品来满足自己的需要。黑格尔深刻地指出，“人通过流汗和劳动而获得满足需要的手段”[2]。而且“同时，技能和手段的这种抽象化使人们之间在满足其他需要上的依赖性和相互关系得以完成，并使之成为一种完全的必然性。” [3]黑格尔认为人的劳动对社会的发展，对人自身的充实和提高都有极为重要的作用。谈起劳动问题自然会涉及到异化问题,对异化思想应当区分内在的失乐园异化和外在的社会劳动异化,这个问题可以成为一本专著。重农主义与重商主义是以色列的传统思想，在这里简洁回溯一下以色列的重农主义成就：

---

[1] 汉斯·宇尔斯·甫拉斯著，《人类的宗教》：范登豪克出版社（德文版）1993：9-10。

[③] 神学家强调这里的形象具有本质的意义]

[④]圣经历史学家和考古学家指出，保罗时代已经有新约圣经的相当一部分内容]

[2] (德)奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 著；范扬,张企泰 译《法哲学原理》，商务印书馆，1981，209 页。
[3] 《法哲学原理》，商务印书馆，1981，210 页。

公元前二十世纪，以撒“一年耕种有百倍的收成”。

公元前十五世纪，犹太人进入“流奶与蜜之地”迦南，并且重视生态资源的保护。

公元前十一世纪，大卫王的官员中，不但有专人分别负责田野耕种和牛羊放牧，也有专人分别负责葡萄园、橄榄树和桑树的管理[1]。

公元前十世纪，所罗门王时期的犹太人和以色列人都在自己的葡萄树下和无花果树下安然居住。

公元前十世纪，基色历（Gezer Calendar 考古学的重要发现）表明犹太人在农事方面已经很有规律。

公元前八世纪，乌西雅王和希西家王对农事和水利卓有贡献。

公元一世纪，犹太史学家约瑟夫在其名著《犹太战争史》中对犹太境内的农田、牧场和果园做过优美的描述。

可见重农主义是以色列的悠久传统。所罗门的《雅歌》 是抒情诗，因着犹太民族在农事和生态资源方面的成功，使得下列美丽的诗句是真实田园风光的描写：

因为冬天已往，雨水止住过去了，

地上百花开放，百鸟鸣叫的时候已经来到，

班鸠的声音在我们境内也听见了。

3. 可持续发展

希伯来的文化中也包含着深刻的可持续发展思想。20 年代泰戈尔到西方讲学宣扬“森林文明”，瑞士伯尔尼大学哲学教授赫尔褒兹（Richard Herbertz）就以失乐园之后“占有的权力”反驳泰戈尔的“联合的权力”。张岱年先生指出：“征服和战胜自然的观念在西方文化中是如此深入人心，以致思想家们都不愿花力气去讨论这个问题本身，他们讨论得最多的是如何去征服和战胜自然。” [7] 实际上希伯来文化在资源与生态、人口

[1] 《历代志上》27 章

问题、贫困问题、水利建设、植树造林、保护动物、公共卫生等方面有着非常丰富的内容，笔者已在加拿大的《文化中国》（1999 春季号）上发表过论文《论希伯来文化中的可持续发展思想》。在这里举两个典型例子：《旧约》的《利未记》等几处别具一格地规定了休耕制："第七年地要守圣安息，就是向上帝守的安息，不可耕种田地，也不可修理葡萄园。遗落自长的庄稼不可收割，没有修理的葡萄树也不可摘取葡萄，这年地要守圣安息。地在安息年所出的，要给你和你的仆人、婢女、雇工人，并寄居的外人当食物。这年的地产也要给你的牲畜和你地上的走兽当食物。"在这里呈现出一个优美的系列，休耕之年的出产：留给穷人——留给牲畜——留给野兽——留给田野，田野虽然是"下等兵"，可是还能够得到牲畜、野兽与飞鸟的粪肥。休耕制对于保持土壤的肥力非常有利。

旧约也多次提到耕种的方式，譬如《以赛亚书》第二十九章等处的耕种方式有着几道工序，专家们指出这也是先进于其它地区的。《旧约·诗篇》六十五篇写着：

你眷顾地降下透雨使地大得肥美……

你浇透地的犁沟、润平犁脊

降甘霖使地软和、其中发长的蒙你赐福。

可见旧约在早期就包含着关于休耕制、以及多种耕作方式的宝贵知识。在当代以色列的基布兹被成为"取得了成功的乌托邦"。以色列将许多沙漠改造成了良田，作为联合国粮农组织的推荐项目，以色列的滴灌技术在世界上八十多个国家得到推广。以色列是世界上最大的柑橘出口国之一，鳄梨产量仅次于美国和墨西哥居世界第三位。鲜花出口量占欧洲市场进口量的百分之四十。不足上海市人口百分之三十的以色列，竟有农业与生态科学方面的研究所三十多个。在这里还应该加上浓重的一笔：以色列人口只有全球的 0.2%，但是诺贝尔获奖者大约占 20%！而且往往是特别重要的人物譬如爱因斯坦。仅仅是医学的伟大成果例如青霉素就给世界带来重要贡献。

二、面对社会制度的自由

面对社会制度的自由包括：第一，三千多年之前，摩西五经就明确规定要释放奴隶，也要保护逃跑过来的奴隶。第二，通过土地制度，从根本上废除奴隶制。第三，每隔五十年禧年来临，要释放一切奴隶！

1. 三千多年之前，摩西五经就明确规定要释放奴隶，也要保护逃跑过来的奴隶。

林肯解放黑奴是近代史上的大事，然而旧约多次规定要释放奴隶："你若买希伯来人做奴隶，他必服侍你六年，第七年他可以自由，自白地出去"（《旧约·出埃及记》二十一章）。《利未记》25：44－49 规定：你的弟兄却渐渐穷乏，将自己卖给那外人，卖了以后，可以将他赎回。他自己若渐渐富足，也可以自赎。《申命记》15:12-13 也指出：你弟兄中，若有一个希伯来男人或希伯来女人被卖给你，服事你六年，到第七年就要任他自由出去。你任他自由的时候，不可使他空手而去。 可见即使希伯来人做了奴隶，也还是有恢复身份的许多机会。 当然外族人也有恢复身份的若干机会，在后面要谈到。《旧约·申命记》二十三章的规定很像现在的政治避难："若有奴隶脱了主人的手，逃到你那里，你不可将他交付给他的主人"。可以看出这三千年之前的法典，已经蕴含着对人的自由与尊严的高度重视。新约《哥林多前书》7 章 20-21 节写着"你是作奴隶蒙召的么，不要因此忧虑。若能以自由，就求自由更好"，还有《腓利门书》可以作为依据：保罗恳切要求他的晚辈挚友愿意甘心释放家里的一个奴隶，这个奴隶已经成为保罗的助手。可见圣经新旧约都包含着给奴隶以自由的光明方向。

当年富兰克林和杰斐逊曾建议将以色列越过红海向自由进军的行列作为为美国的国玺[1]。德国现代著名哲学家布洛赫在其代表作《希望的原理》的序言中指出"对乌托邦的憧憬凝成的希望引导了全部的自由解放运动……，对乌托邦的憧憬起源于圣经中《出埃及记》和关于弥赛亚救赎主的部分。"（在布洛赫的体系中，乌托邦不是空想）[2]。

2. 土地制度

[1] 阿巴·埃班著，《犹太史》，中国社会科学出版社 1986，P15。
[2] Ernst Bloch:《希望的原理》（德文版），祖尔康普出版社，1973，第 6 页。

在以色列的传统中，土地是可以赎回的。《路得记》里面拿俄米一家虽然在外面摩押地漂流了多年，甚至丈夫和儿子都已经故去，可是多年之后家族对土地的名分还是保留着，还是可以赎回的。这是有摩西律法书的明确依据：《利未记》25:23－25 强调：地不可永卖，因为地是我的；你们在我面前是客旅，是寄居的。在你们所得为业的全地，也要准人将地赎回。你的弟兄若渐渐穷乏，卖了几分地业，他至近的亲属就要来把弟兄所卖的赎回。

《民数记》27:4－7 记载着西罗非哈家族的后裔只有女儿，向摩西要求土地继承权："为什么因我们的父亲没有儿子就把他的名从他族中除掉呢？求你们在我们父亲的弟兄中分给我们产业。"于是，摩西将他们的案件呈到耶和华面前。耶和华晓谕摩西说："西罗非哈的女儿说得有理。你定要在他们父亲的弟兄中，把地分给他们为业；要将他们父亲的产业归给他们。西罗非哈家族的女儿们得到了土地的继承权，显示出土地制度的公正和家族继承的公平。德国近代史有一则威廉皇帝跟平民为了一座磨坊打官司的例子，想不到最后竟然是法院判定皇帝败诉！实际上这一突出法律公平、抑制皇权肆虐的案例，在圣经旧约里面就有类似的例子：《列王记上》 21 章记载着国王亚哈看上了虔诚人拿伯的一座葡萄园，愿意通过其他位置的地块来调换，但是被拿伯拒绝令国王亚哈非常郁闷。最后是王后耶西别通过毒计害死拿伯才阴谋得逞。上帝也严厉惩罚了国王亚哈和王后耶西别。王上 21:1－7：亚哈对拿伯说："你将你的葡萄园给我作菜园，因为是靠近我的宫；我就把更好的葡萄园换给你。"拿伯对亚哈说："我敬畏耶和华，万不敢将我先人留下的产业给你。"亚哈……就闷闷不乐地回宫，躺在床上……王后耶洗别对亚哈说："你现在是治理以色列国不是？只管起来，心里畅畅快快地吃饭，我必将耶斯列人拿伯的葡萄园给你……"

土地的产权对农业社会的人们非常重要，生活基础、社会地位、未来发展、还有家族的名分和故乡的认同感无不依赖于土地。严格的土地制度对于希伯来人也是社会领域拥有经济基础和人身自由的重要维系。就希伯来文化中的自由意识而论，这也是在社会制度中维护自由的重要保障措施。

3. 得到整体性自由的机会

首先我们浏览一下可以获得自由的若干重要分支：**"外族人也有恢复自由身份的机**

会”，与古代著名的汉穆拉比法典、摩奴法典相比较，希伯来文化突出了自由精神，不仅希伯来人做仆婢还有恢复自由身份的机会，外族人也有恢复的机会。譬如美丽的女俘虏被纳为妻妾之后，如果不喜欢她了也不能将其卖掉，而是让她得到自由。《申命记》21：11－14 规定：若在被掳的人中见有美貌的女子，恋慕他，要娶他为妻，后来你若不喜悦他，就要由他随意出去，决不可为钱卖他，也不可当婢女待他，因为你玷污了他。**“逃跑的奴隶有得到长期自由的机会”**，《申命记》23:15－16 规定：若有奴仆脱了主人的手，逃到你那里，你不可将他交付他的主人。他必在你那里与你同住，在你的城邑中，要由他选择一个所喜悦的地方居住；你不可欺负他。**“奴仆在日常中也能够得到更多的公平和善待”**。譬如，《出埃及记》 21:26－27 规定：人若打坏了他奴仆或是婢女的一只眼，就要因他的眼放他去得以自由。若打掉了他奴仆或是婢女的一个牙，就要因他的牙放他去得以自由。**“圣经严禁拐卖人口”，**“拐带人口或是把人卖了，或是留在他手下，必要将他治死。”（《旧约·出埃及记》二十一章）。应该说上述条列也都是对于社会领域自由的重要法律规定。

《利未记》25:8－10 的律法是激动人心、值得大书特书的，这里的规定是针对一切居民的伟大宣告：**“你要计算七个安息年，就是七七年。这便为你成了七个安息年，共是四十九年。当年七月初十日，你要大发角声；这日就是赎罪日，要在遍地发出角声。第五十年，你们要当作圣年，在遍地给一切的居民宣告自由。这年必为你们的禧年，各人要归自己的产业，各归本家”。** 深思上述得到自由的种种途径，而且还有得到整体性自由的重要机会，不能不使人赞叹希伯来法典的博大和仁爱！自由意识是希伯来文化中的独特传统和深厚馈赠！

三、面对罪孽过犯的自由

面对罪孽过犯的自由包括：一，暴露出来的罪孽过犯；二，隐而未现的罪孽过犯；三，罪孽过犯的本性。

1. 暴露出来的罪孽过犯。

《马可福音》7：21－23 概括了社会上常见的罪孽过犯：因为从里面，就是从人心里，发出恶念、苟合、偷盗、凶杀、奸淫、贪婪、邪恶、诡诈、淫荡、嫉妒、

骄傲、狂妄。这一切的恶都是从里面出来，且能污秽人。”这一切在现实中司空见惯，譬如根据官方资料可以看到大大小小的贪官污吏一茬接一茬，前不久华融掌门人赖小民被双规，拥有房产一百套情人一百个，家里面的现金成吨重！根据官方资料和媒体报道，大学生里面艾滋病患者也在增多！吸毒者的数量亦有增无减。北美西欧虽然是最发达的国家，经历了文艺复兴、宗教改革和工业革命，人们在面对大自然的自由和面对社会制度的自由方面特别舒畅，但是罪孽过犯的禁锢依然存在，譬如枪击事件层出不尽，不但在校园里面甚至发生在教堂里面！纽约警察局的官员谈到：如果纽约的夜晚没有枪声，那倒不正常。毒品泛滥也是严重的社会问题，杨振宁先生曾经表示不赞成我国的中小学生去美国读书，因为毒品泛滥太可怕了。《约翰福音》第八章指出：“我实实在在地告诉你们，所有犯罪的就是罪的奴仆！诚然如此，贪官污吏携带巨款逃到海外，可是惶惶不可终日。携带巨款的贪官污吏已经成为钱财的奴隶，饮鸩止渴的嗜爱毒品者已经成为毒品的奴隶。十年之前，笔者和德国外教参观过上海一家年轻人的戒毒所，管理人员告诉我们：其中不少年轻人都是来自名牌大学！可惜他们的体质已经非常虚弱，并且往往患有疾病。笔者也参观过德国鲁尔区的一家戒毒所，管理人员通过医学治疗+教会辅导+团队生活+逐步扩大的劳动与社会生活，能够把复吸率降低到 30%左右。这是很好的成就。可见无论是在发展中国家还是在发达国家，罪孽过犯的问题盘根错节、积重难返！

2. 隐而未现的罪孽过犯。

论到隐而未现的罪孽，2018 年 8 月 16 日，一则来自美国宗教界的重磅丑闻震惊了全美国，更登上了几乎所有美国主流媒体的网站……：在过去 70 多年的时间里，美国宗教界的主流宗教“天主教”，竟包庇了总共 300 多名性侵、性虐待和猥亵儿童的“神职人员”。而被他们侵害的受害儿童人数，目前已经确定身份的就有 1000 余人——更有多达数千名的潜在受害者因为记录丢失或不敢站出来举报而没有被记入……“他们掩盖了一切！”，美国《纽约时报》在其关于此事的报道标题中这样写到。而其他报道了此事的美国主流媒体则选择在他们的标题中用数字

展现这一丑闻的惊人程度：300 名“神职人员”，1000 名受害儿童！[1]。 实际上隐而未现的罪孽也是很多的，譬如通过崔永元的揭发人们知道了许多明星有着严重的偷税漏税问题，许多官员也沆瀣一气。甚至在德国这样法律严谨的国家，根据权威性的《德国之声》报道也是有许多人偷税漏税。隐而未现的罪孽过犯因为是隐藏的，这就往往能够有更为持久的危害性。在《马太福音》23:25－26 耶稣发出了强烈的批判“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们洗净杯盘的外面，里面却盛满了勒索和放荡。你这瞎眼的法利赛人，先洗净杯盘的里面，好叫外面也干净了。实际上只有解决了下面第三点罪孽过犯的本性，才能够根本上解决好隐而未现的罪孽。只有铲除了罪孽过犯萌生的可能，才能够从根本上解决好第一点和第二点的严重问题。当然这也是难能可贵的持久战！《诗篇》第十九篇和九十篇都包含着深切的祈祷：

诗 19:12：谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未现的过错。

诗 90:8： 你将我们的罪孽摆在你面前，将我们的隐恶摆在你面光之中。

3. 罪孽过犯的本性。

数年前在参观海野生动物园的时候，因为有驯兽师在旁边许多人也可以近距离观看老虎狮子猎豹等动物，甚至可以一起合影。当人们近在咫尺地欣赏猎豹的优美体型时，本来挺安静的猎豹突然间变得精神抖擞、直视前方，这时候人们才发现在密集的人群中有一只小羚羊跟着驯兽师走了过去。看来猎豹虽然一时安静了，可是骨子里面捕猎的本能并没有失去。实际上人们心中罪孽过犯的本性也有类似之处。否则，那么多的神父就不可能忘记了自己的身份、忘记了圣经的律法去做那些丑事。许多的贪官污吏在早年并不是后期这样的丑陋，他们也曾经学习过努力过奋斗过，不少人也曾经是劳模、先进。但是随着权力的增加诱惑的增加，最终还是被罪孽的本性所征服。《罗马书》第七章 18－23 深刻地揭示：我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我……因为按着我里面的意思我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心

[1] 观察者网，2018 年 08 月 16 日 10:18。

中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。面对着这样的挣扎和道德困境，使徒保罗在《加拉太书》6:14 强调：**但我断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架；因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字上架上。**

唯有靠着基督的十字架，与基督一同钉死一同复活，让新的生命在我们里面做主，这样才能够有希望让新生命战胜旧生命，从而也能够彻底阻断前面隐而未现的罪孽。《约翰福音》8:32 告诉我们：你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。这也成为顶级大学的座右铭。譬如加州理工学院：

The truth shall make you free 真理使你自由。

四、结语

圣经对自由精神的法律规定和维护体系产生了极为深远的影响。世界近代史上法国著名的《人权宣言》、美国的《独立宣言》和《解放黑奴宣言》是人类历史上划时代的里程碑，这些伟大的宣言都能够在希伯来文化中追溯到其理论来源和基本精神，而且竟然是如此地清晰、完整！《新旧约圣经》都渗透着清新、高尚、完整的自由精神，而且还有详尽的法律维护体系！当年富兰克林和杰斐逊曾建议将以色列越过红海向自由进军的行列作为为美国的国玺[1] 。托马斯·杰斐逊 1801 年在首篇总统咨文中说："人民的自由乃上帝的恩赐，这个深入人心的信念是自由唯一坚实的根基。如果我们铲除了它，那么一个国家的自由就不会让人觉得有稳固的保障[2]。 亚当斯指出："尽管我喜爱、敬重和仰慕希腊，但我相信希伯来人对人类的启蒙和文明所作的贡献更大[3]。 亚历山大.汉密尔顿强调 "执掌世界的造物主已经制定了一部永恒的法律，它优先于人类任何法律，自由权利是造物主给

[1] 阿巴·埃班著,《犹太史》, 中国社会科学出版社 1986，P15。

[2]伯尔曼（美）《信仰与秩序》，中央编译出版社 2011 年 01 月 1 版。

[3] (亚当斯评论孔多塞《人类思想史观概述》)转引自 18 位美国国父对基督教的看法 苹果树姊妹，2018，10

所有人的礼物。"[1] 名著《美国秩序的根基》（The Roots of American Order）的作者柯克在 70 年代许多人对美国的未来感到沮丧时，深刻地地指出：从古希腊罗马到基督教的宗教改革，耶路撒冷的信仰和伦理、雅典的理性与荣耀、罗马的美德与力量、伦敦的法律与市场，所有这一切都将融汇到由清教徒肇始的美国秩序之中[2]。塞缪尔·亨廷顿（Samuel P.Huntington 美国政治学学会会长）在分析美国的传统时指出："因为他们继承了英国的法律，语言是（并将继续是）英语，他们的体制和公共建筑从西方的古典形式中得到了启发，他们的宗教具有犹太教－基督教本源，他们的伟大源于新教的伦理原则"[3]。

实际上圣经中突出的自由精神对欧美还有更多的地区产生了全方位不可估量的影响。譬如。在欧美顶级大学的校训里面也能够感受到：牛津大学，The Lord is my light.上帝是我的亮光。耶鲁大学，Light and Truth.光明与真理。 哥伦比亚大学，In the light shall we see light.在上帝的光中我们看见光。加州理工学院，The truth shall make you free 真理使你自由。在国际清廉指标体系中也能够发现，多年来前二三十名的国家大都是信仰圣经的国家。

在这里我们还可以感受一下圣经中令人震撼的伟大预言：《以赛亚书》43-44 章数次宣告：以色列是上帝的见证！二十世纪最重要的考古学发现死海古卷是公元前二世纪的文献，包括了旧约圣经的许多残章。其中以赛亚书很完整，以赛亚书是公元前七世纪的作品。关于以色列民族的历史与文化太丰富了，我们可以聚焦：以色列人口只有全球的 0.2%，但是诺贝尔获奖者大约占 20%！而且往往是特别重要的譬如爱因斯坦。仅仅是医学的伟大成果例如青霉素就给世界带来重要贡献。

---

[1] （收录于《美利坚众合国的历史：由发现新大陆开始》）转引自 18 位美国国父对基督教的看法 苹果树姊妹，2018，10

2 [美]拉塞尔·柯克（Russel Kirk）《美国秩序的根基》（The Roots of American Order）初版于 1974 年，中译本江苏凤凰文艺出版社，2018 年 7 月。

[3] 《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，1998，P223。

在《创世纪》18:18 上帝宣告：亚伯拉罕必要成为强大的国，地上的万国都必因他得福。根据 BBC 中文网报道，联合国可持续发展解决方案网络（SDSN）与哥伦比亚大学经过实证调研，发现信仰圣经的国家和地区，民主与科学都是明显高于其他地区。我们可以联想：第一，圣经上述预言的发出时间，摩西五经为公元前十三世纪，而挪亚、亚伯拉罕则更为遥远！第二，有死海古卷的确据，即使是公元前二世纪那也是不得了！第三，以色列虽然在大卫王所罗门王时期很繁荣，不过毕竟是不同于古埃及古罗马那样的大国。第四，那时候还没有地理大发现，而预言都是全球性的。第五，也许有人会提问：其他民族不也是有一些预言吗？重要区别在于：圣经的预言覆盖了人类的整个历史！

圣经中卓越的自由精神在希伯来文化中作为源远流长的重要传统，已经为世界文明史的发展提供了伟大的动力！而且能够继续提供不竭的动力！

清教神学与现代公民社会的基础

张生（四川师范大学）

摘要：清教徒以“良心自由”为人类的自由修筑起一道最坚固的城墙。以“良心自由”为基础，清教徒发展出一整套带有基督教个人主义色彩的自由观念，基本囊括了现代意义上公民社会的各个元素。同时，以“盟约神学”的体系架构发展出一整套社会政治、生活以及文化理念，确立了以下几点构成现代含义公民社会的要素：国家与人民必须立约，政府的权威来自人民的授权和约定，而此约定就是宪法；政教分离与宗教宽容；社会领域里普遍的契约意识、法治意识；代议制度；公民个人权利。而这一切正是现代公民社会的基础。

关键词：清教徒；良心自由；盟约神学；公民社会

引言

17 世纪是专制主义的时代。在西方，独立的民族国家日趋王权专制，专制主义被普遍奉行，英国的斯图亚特王朝即是典型的代表；同时，17 世纪亦是思想变革的世纪，西方自宗教改革以来，摆脱精神领域的教权束缚已成为势不可挡的思潮。英国清教主义以“良心自由”的名义抗争王权和教权的双重压制，并将自由的理念延伸到世俗领域，从而对专制主义进行激烈的批判。历史的巨大震荡，前所未有地对皇权专制主义给予彻底的反省和整体的批判。历史结局表明，清教主义以革命推翻了王权专制，开启了近代民主宪政之路，并在美洲大陆建立了民主国家的典范美利坚合众国。由此，以英美为代表的西方社会除了社会经济各方面的大发展外，还完成了通向现代文明最重要的一步：由“专制社会”走向“公民社会”。在这股巨大的历史潮流背后，涌动的正是清教精神[1]。也许“公民社会”并非是清教运动开始时的目的，但政教分离、信仰自由与言论

[1] 关于清教精神对英美社会的影响研究中，默顿（Robert K. Merton）、克里斯托弗·希尔（Christopher Hill）、托尼（R.H.Tawney）等人已经有非常完备、精妙的论著。本文认为，“公民社会”的现代意涵不是完全由清教精神所确立，至少也可以认为受到了清教精神极大的影响。

自由、宗教宽容、契约理念以及建基于普通人的良知与理性的政治权威、注重平等与人性……所有建成“公民社会”这座丰碑的砖瓦都被清教精神所珍视。现代“公民社会”的形成与 17 世纪清教主义对王权、教权双重压制的反抗，从信仰出发产生的自由观念、盟约观念的世俗化等因素最终促成了现代“公民社会”的形成。所以，重新回顾清教运动，可使我们更深刻的认识到宗教如何以其独特方式来塑造西方文明。

一、清教运动与 17 世纪的“公民社会”含义之发展

“清教徒”一般是指加尔文主义的一个分支，主要在英国活动。钟马田（D.Martyn Lioyd Jones）认为“清教运动始于对教会的彻底改革，从而引发教会整个教义的改革”，[1]其中，清教徒对英国以及后来北美影响比较重要的几个因素如下：1.清教徒具有特别的历史观念，认为人类历史是在上帝的护理之中，历史主要不是通过人类的奋斗实现自身的历程，而是上帝旨意逐步明显的历程；2.清教徒认为重塑世界是上帝的旨意，因此更积极地参与宗教活动以及改革；3.清教徒将法律作为改造世界的重要手段，正如加尔文所强调的“律法能使信徒更为透彻地通达上帝的旨意”；4.清教徒对法律的改造具有牢固的社会维度，致力于建立正直的基督徒社群；5.清教伦理基于一系列的清教神学，上帝对世界的某种计划正在开展，而自己的人生就是该计划的一部分，因此有必要将神法道德推广至社会其他领域；6.清教徒的政治观念是基于其宗教理念，并由此导致英国革命。加尔文主义的政府是混合制政府，优于一人掌权的政府。[2]

17 世纪欧洲政治思想变化的主线是共和思想和专制主义的合作与斗争，这两种思想是欧洲政治思想由中世纪向近现代过渡时最为明显的政治现象。共和思想代表着公民权、人权、人道主义观念的发展，强调人民的权利，比如民主、自由等；而专制主义则和民族意识纠缠在一起，比如民族主义或爱国主义等，比较强调国家、民族利益以及君主权威。这两种思想并非截然对立，实际上在 17 世纪它们之间的关系是斗争、合作以及相互弥补。这两种观念直接影响了当时思想家对于个人与国家之间关系的思考。

“公民社会”（Civil society）一词源于拉丁文 Civilissocietas, 14 世纪左右开始为欧洲人所采用, 其主要含义是古罗马的西塞罗所提出的。这个词不仅指单个国家,也指具有城

[1] 钟马田（D.Martyn Lioyd Jones）：“清教运动及其起源”，《清教徒的脚踪》，梁素雅等译，北京：华夏出版社 2011 年，第 21 页。
[2] 参见伯尔曼，《信仰与秩序——法律与宗教的复合》，姚剑波译，中央编译出版社 2011 年，第 100-104 页。

市（城邦）文明的政治共同体的生活状态，这类共同体有自己的律法(市民法)，有一定程度的礼仪和城邦特性(野蛮人和前城邦文化不属于公民社会)、市民相互合作，依据市民法生活并受其管理，享受着城市生活和商业艺术的优雅情致。[1]在拉丁文中,与这个词含义相近的还有 Civitas，意指政治上组织成共同体的一群人，特别指城市国家。17 世纪政治思想家继承拉丁语中的 Civilis Societas 与 Civitas 所包含的"共同体"之义。所谓共同体,不是指一种简单的个人或群体的聚合，而是一种有机的联合。如霍布斯所说的"全体真正统一于唯一人格之中。"[2]这个"唯一人格"在霍布斯那里就是集权统治，这种统治代表了人民的权力，公民社会才算是形成了一个真正的法人，而不是一种纯粹的个人的松散集合。17 世纪的一部分政治思想家们以最高统治权，即"主权"概念的建立与人们对最高政治权威的一致服从作为公民社会概念的一个核心要素，这是他们对古典公民社会概念的一个重大改造。

但是，霍布斯式的"集权"思想并不为清教徒所接受，因为清教徒无法接受霍布斯"集权"理论的出发点，即将上帝排除出"主权"的讨论以及政府权力的来源，而不是因为他不接受一种或某种统治形式。霍布斯认为人性的两项原则是"欲望"和"理性"[3]，"公民社会"就是为了防范赤裸裸的侵略或者过分的贪婪行为，霍布斯不会去尊重国家，国家对于他而言实际上是一种"功效"；但是"政治力量与国家在清教徒那里只是同义词，它们相对于基督教社会真正的效能，即信仰与仁爱是外在的"[4]。

相对于霍布斯不用从上帝出发就可以推导得出的政治理论，清教徒由其信仰出发阐述出的政治理论必然是与其大相径庭的。**首先**，清教徒认为"关于上帝的称号以及统治或废黜的公正权利在《圣经》中只能找到一个；只有存在于人民中，并仅仅依赖公正和过失"[5]，清教徒认为公民统治权是上帝赋予的，政府或者权力机构只是代行上帝的权柄，这种观点已经将"公民"与"国家政权"进行了分离。**其次**，清教徒意在建立基督教王国，而这个王国只能是共和制的——按照托尼的说法是因为"清教徒内心认为惹怒上帝比得罪整个世界更可怕，所以他们是一群天生的共和主义者，他们认为自己在这世

[1] 可参见邓正来:《布莱克维尔政治学百科全书》[Z]北京: 中国政法大学出版社，1992 年。
[2] [英]霍布斯:《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，[M]北京：商务印书馆，1985 年，第 131 页。
[3] 参见[美]乔治·萨拜因:《政治学说史（下卷)》(第四版)，邓正来译，[M]上海：上海人民出版社，2010 年，第 144 页。
[4] Charles R.Geisst, *The Political Thought of John Milton*, London: The Macmillan Press, 1984, p. 75.
[5] John Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, from Frank A. Patterson eds., *The Works of John Milton, 18 Vols.*, New York: Columbia University Press, 1931. Vols:V, p.18.

上没有任何可以作为主人拥有的东西”[1]。**最后**，霍布斯认为人在自然状态下自保是第一选择，生活的唯一准则便是“谁能获取什么便宜占有什么”，因此人们需要联合成一个集体，国家由此诞生，并且成为私人安全的奴仆[2]；清教徒则是从完全不同的一条进路去做出分析，虽然人具有原罪，但是“自然正当”（Nature Right）可以在人类社会中保存下来，人具有完全的自由并具有能力去成为义人，这都是自由共和国对自己公民所应担负起的教育责任。[3]清教徒认为上帝拥有一切主权，这样政府就不可能拥有一切领域的主权，个体相对于政府的独立性就凸显出来。关于主权问题就涉及到清教徒关于个体自由的观念，而这个观念的主要根基是清教神学中“良心自由”问题。那么，想要彻底理解清教徒对现代公民社会做出了那些贡献，就要了解一下清教徒的神学与政治诉求。

二、良心自由问题

17 世纪的英国革命中，革命党人倡导的自由、平等问题都是以一种个体意识极为强烈的方式进行辩论，这是因为以克伦威尔和弥尔顿为代表的“平等派”人士接受了清教传统中的“良心自由”观念。“良心自由”这个命题首先是被清教神学家们发扬光大，之后才进入世俗领域。威廉·帕金斯（William Perkins）是对这一神学命题作出最好诠释的清教神学家。帕金斯的良心神学基于一个假设，即良心对于决定灵魂状态起着关键作用。帕金斯这样描述“良心”：“上帝在《新约》中已经赋予了良心以自由，基于此，它也不受上帝的其他律法的束缚，除非这些律法和教义是救恩所必须的。[4]”基督徒的良心自由是不受政府以及其他外在形式限制的，任何外在形式的权力首先来自上帝，正因为如此，人是全然自由的。伊丽莎白女王时期的清教神学家威廉·帕金斯这样描述“良心自由”：良心是全然自由的，不受其他个人和机构的辖制。帕金斯认为耶稣基督已经在新约中赋予了良心自由，那么，良心的自由是由上帝赋予的，人世间的任何机构都无权对其作出限制，这也就是说人类的国家、组织的功能和权力都是有限的、相对的，那么个人可以自由的决定如何履行自己的宗教义务。由于“良心自由”这一概念是伴随着政权、教权对信仰的压迫及个体信仰的反抗而诞生的，所以这一概念从一出生就包含着宗教的价值内涵，也不可能脱离宗教的范畴而单独讨论。更进一步地讲，对良心负责

---

[1] [英]R.H.托尼:《宗教与资本主义的兴起》，赵月瑟等译，[M]上海：上海译文出版社，2013 年，第 141 页。
[2]参见[美]乔治·萨拜因:《政治学说史（下卷）》（第四版），邓正来译，[M]上海：上海人民出版社，2010 年，第 144-155 页。
[3] Charles R.Geisst, *The Political Thought of John Milton*, London: The Macmillan Press, 1984, p. 34.
[4] William Perkins, *The Whole Works of William Perkins*, 3 Vols., London: John Legatt, 1612-1618, Vols I, P. 529.

的正是上帝——这个信仰的最高对象，也正是祂来确保良心的自由。

清教运动从根本上讲是基督宗教的实践。正是在这场运动中，以剑桥的教士、学者为代表的群体，出于对《教会划一法案》的担忧逐渐发展为对个体（范泰尔使用了个人的品味这个词）自由的诉求，进而诉诸于“基督徒的自由”这样一个古老的神学命题进行论辩，并最终在威廉·帕金斯那里成为“良心的神学”。范泰尔认为帕金斯的神学可以被称为“良心的神学”，主要在于帕金斯对“良心”的讨论表现出极大热情，并以之为神学基础，讨论了上帝的主权、因信称义等神学问题，并且极大地影响了对“良心”问题有所思考的后人。范泰尔总结了帕金斯“良心神学”的两个特点：一是帕金斯在新约中准确地找到了“良心教义的明确依据”，二是帕金斯利用官能心理学描述了“良心”——“良心是认识的一部分，而认识又是灵魂的两个组成部分之一，另外一个是意志。良心与认识有关，因为良心的活动离不开理性”。帕金斯的伟大贡献，不仅从圣经中找到了关于良心自由的论据并发展了它们，而且对良心目的的讨论“帮助后人架起了连接官能心理学和现代思想的桥梁”。范泰尔总结道：“良心不仅是自我见证，也是上帝的见证。良心作为自我以及上帝的见证而存在，这是帕金斯的基本观点”。[1]

等到了威斯敏斯特会议作为宗教改革会议中第一次针对良心自由作出告白时，帕金斯对良心自由的论述已经成为英格兰教会教义的一部分了，这是因为以帕金斯为代表的清教徒不断提出关于良心自由的主张，而这一主张也为大多数英国人民所接纳。随后英国的“平等派运动”和护国公克伦威尔也都基本接受了“良心自由”的主张，这是因为这段时期的剧变使得“英国社会中的那些认识到良心自由主张之意义的人们和派系暂露头角”。在复辟时期英国关于“良心自由”的声音有所低落，但是以约翰·弥尔顿和詹姆斯·哈灵顿为代表的英国知识分子仍然在为“良心”问题奔走呼告，这些捍卫者的工作有助于不从国教的问题在光荣革命中得到解决，也就是“强化一种更为宽松地容忍不从国教者的运动”，最终在 17 世纪的英国，以颁布《容忍法案》为结局，表面上英国社会并未完全获取“良心自由”，但是我们还应该注意到两点，一是法案的颁布实际上是国王及其政府对市民关于“良心自由”诉求的一种妥协，其次，“良心自由”的种子已经被清教徒带至北美，等待发芽、结果。

“良心自由”观念在英国的成长过程中出现的两种不同观点，即：容忍与自由。这两

[1] [美]约翰·范泰尔著，《良心的自由——从清教徒到美国宪法第一修正案》，张大军译，[M]贵阳：贵州大学出版社 2011 年，第 17-26 页。

种不同的观点争论的焦点落在在“良心”的主权上，也就是说，持“容忍”观点的人认为政府对于宗教问题不可以采取针对良心的审查制度，这是因为政府要在“治内采取容忍态度，以保证人们良心的安全”，这也就是潜在的表明政府实际上有权审查人们的行为是否符合“良心”，只是政府进行了一定的“容忍”而不去这么做。另一种观点，即帕金斯等人所持的观点则认为是上帝而非政府赋予良心以自由。“容忍”这个词作为政府政策的描述，意味着一种潜在的不赞成，一种受限制和有条件的自由，也就意味着政府权力拥有不可剥夺、绝对的特权，那么，基督教所推崇的个体的自由就成了相对的、受限的。17 世纪的英国人对于良心已经形成了截然不同的两种态度。一种态度脱胎于政府官员以及其他支持传统英国思想模式的人的思想，将良心视为政府管辖权之内的一种活动。按照这种观点，尽管政府认为它可以对个人良心拥有完全主权，但总是存在着它屈从于自己统治对象的良心问题，政府选择做出让步就构成了容忍政策。第二种良心观念来自于清教徒，认为上帝赋予人类的良心超越任何形式的属世权威，尽管良心在一些情况下受到制约，即只在上帝圣言中清楚表明的情况中受到制约；第二种观点认为个人的良心是全然自由的，因为它本身就是一个领域。在这两种对待良心的不同态度背后，实际上暗含着一场宗教哲学的争论。这场争论实际上是围绕良心主权问题而展开的逻辑辩论，最终将问题指向良心存在的意义。

艾姆斯（William Ames）说良心是“一个人根据神对他的判断而最自己做出的判断”。[1]他将良心界定为一种判断，即一种辩证法，良心可以成为一种手段，对作为一种综合性方法的良心的依赖就不需再将良心视为可能享有自由的某种东西了。既然所有道德问题的答案都是可预知的，每一个良心问题也都存在着支配它们的规则和律令，那么可以直接进行逻辑辩证的手段对道德问题进行回答。这种观念实际上对良心自由问题产生了与帕金斯相对的另一种深远影响，这种界定即使没有完全排除良心自由，至少也使它变得不可能活没有必要了。更进一步的讲，这种观念甚至可能用以辩护剥夺个人的自由。这种思维方式为斯图亚特王朝对良心“容忍”的态度进行了辩护，而且受到了一部分抵达北美的清教徒的认同。总而言之，将“良心问题”视为纯逻辑问题，即在人类理性认识范围内，就会将良心的主权至于人类社会的有限形式中；如果将“良心问题”视为唯有上帝可作决断的超越论，那么，良心的主权就超越了人类的有限性。

[1] 见[美]约翰·范泰尔著，《良心的自由——从清教徒到美国宪法第一修正案》，张大军译，[M]贵阳：贵州大学出版社 2011 年，第 52 页。

这种带有强烈"基督教个人主义"（Christian individualism）的良心观念对现代意义上的公民社会概念的形成有着重要影响。当中世纪逐渐落幕，随着宗教改革的浪潮，教权的力量迅速衰落；英国革命的胜利，标志着城市力量的真正兴起——实际上是"公民社会"相关理念的兴起，因为"公民"以其独立的身份和思想开始决定国家或社会的发展，其理念的理论基础在于公民个人的自由，更深入地讲，是建立在上帝所赋予的"良心自由"上的个人自由。正是基于"良心自由"，英国伟大清教诗人、政治思想家约翰·弥尔顿（John Milton）提出了他认为共和国公民所应具有的三种自由："必须有三种自由，即宗教自由、家庭或个人自由以及公民自由"，并认为"没有这三种自由，人就无法愉快地生活下去。"[1]通过清教运动，个体自由的个人主义观念在英国兴起，英国公民获得史无前例的权利[2]，如"人身安全权利"、"人身自由权利"和"私有财产权利"等，立宪制也在英国基本确立，并且在美洲被清教徒发扬光大。良心的自由与主权问题通过英国的清教徒传至北美，并成为构造美国政治意识形态的重要成分。

正因如此，霍布斯式的观点（将良心视为政府管辖权之内的一种活动），就与清教徒群体的观点（将良心视为上帝赋予并超越其它一切形式权威）形成了尖锐对立。这种对立在 17 世纪形成了不同的结果，在接受清教精神的英国和北美，良心自由被普遍接受。

三、盟约神学

清教徒由宗教观念"良心自由"出发进而推导出个人主权的方式，对国家、教会等权力的限制有着明显的作用。个体的自由已经有了保证，那么如何协调个人与政权之间的关系呢？对于这个问题，清教徒用"盟约神学"来进行回答。虽然神与人盟约的关系主要由加尔文主义者发展出来，但是尤其是清教徒"把这个观念拱为整个神学的中心"[3]，是因为他们要回答加尔文主义者面临的特别难题：如果人类归正，怎么能够于预定论并行不悖？盟约神学的核心观念，就是说神主动与人立约，并把自己限定在所立的约里面。清教徒关于盟约的观念是一整套的神学理念，被称为盟约神学，也可称为圣约神学。[4]盟约神学包含以下三个主要的"约"："工作之约"(the Covenant Of Works)，也被

[1] [英]约翰·弥尔顿著，《英国人弥尔顿再为英国人民声辩》，载于《为英国人民声辩》，何宁译，[M]北京：商务印书馆，1958 年，第 295 页。

[2] 如 1628 年的《权利请愿书》就是一份公民自由权的宣言；1689 年的《权利法案》等。

[3] [美]奥尔森:《基督教神学思想史》，吴瑞诚等译，[M]北京：北京大学出版社，2003 年，第 541 页。

[4]盟约神学认为上帝与人之间的诸盟约是圣经教导的轴心，工作之约(covenant of works)和恩典之约(covenant of grace)、救赎之约(the Covenant of Redemption)这三个盟约构成了整个清教徒神学体系的纲领

称为行为之约，伊甸园之约，这是上帝最初与人类的代表亚当所设立的盟约，亚当遵守律法、听从上帝的话可得永生，否则“必定死”；“救赎之约”(the Covenant of Redemption)，是上帝永恒团契里代表教会的圣子与圣父之间所立的盟约,其目的是为人类的救赎。圣子服从上帝的命令，道成肉身，成为第二亚当，为拯救世人而舍命，他生于律法之下，成全律法，以宝血来赎罪。上帝应许三位一体的圣子领众多信徒进荣耀里，并作万有之首，得国度之权柄；“恩典之约”(the Covenant Of Grace)，此约乃是上帝与人所立之约，是上帝借耶稣基督的十字架救赎而与罪人订立的新约。耶稣作为赎罪祭将人从罪中赎买回来，人因着他宝血得以在上帝前称义，信徒并被应许赐给圣灵，并要在基督里活出圣灵的新样式。也就是说，清教徒盟约神学的目的，就是让这种神学作为神恩独作说和神人合作说的联络环节，人类的行动在其中是有着重要意义的，甚至可以认为人类的行动在神的恩约中不断成长。

正因如此，清教徒关于自由、良心以及其他行动都拥有了动力意义：对于清教徒而言，“自由”就是一个卑微的罪人，在“圣约”当中领受恩典，并以此抵抗自我中心、对世俗国家和对公共权力等各种偶像崇拜。自由的人民在与上帝的圣约中保留了政府的权力来源，因为他们同意授予国王的权力是有限的，人民被允许保留的权力相对于国王则是无限的，并且约束和限制着国王。因此，与人民的自由相比，国王反而是“不自由”的。

我们可以通过图来观察一下两种不同的“立约”观念：

图 1.

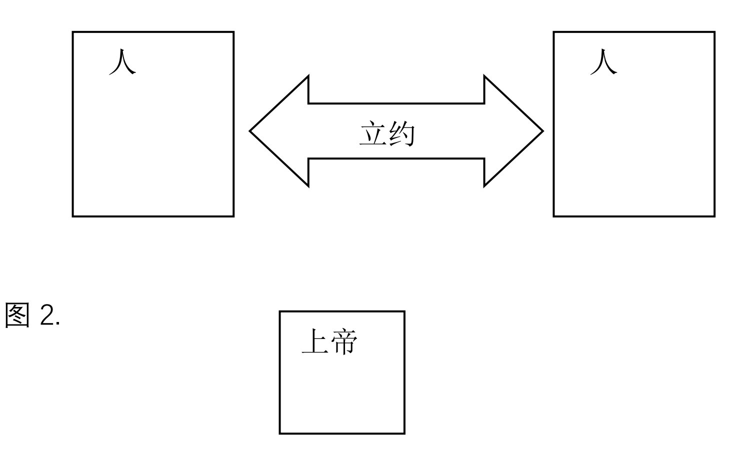


图 2.

性架构。关于盟约神学对现代法律（尤其是契约法）的影响可以参见[美]伯尔曼:《信仰与秩序——法律与宗教的复合》，姚剑波译，[M]北京：中央编译出版社，2011 年，第 7 章“一般契约法的宗教渊源”，第 177-197 页。

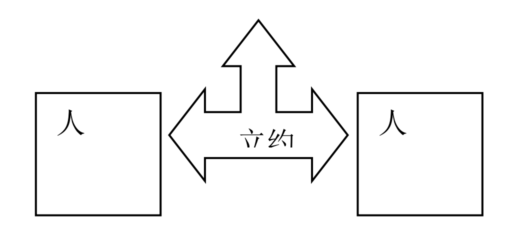


图 1 与图 2 中的立约观念相比缺少了第三个维度，即上帝这一维度。图 1 是霍布斯式[1]的契约观念，而图 2 则是清教徒的契约观念。虽然二者契约观念都是为了避免人陷入混沌状态而建立政府，但是霍布斯与弥尔顿对契约中权威的认定是截然不同的。对于清教徒而言，“工作之约”是贯穿整个人类历史的，无论是堕落前还是堕落后，无论是得救前还是得救后，而且无论基督徒还是外邦人，所有时代的所有人都要服从“工作之约”的约束，都需要就是否遵守行为之约向上帝负责。人从创世就是承受律法约束的受造者，上帝的律法永远是最高的律法，同时上帝又是人间一切律法的最高权威，政府的权威同样来自上帝，那么当政府不能很好地治理一个国度的时候，人民便可以因循自由的良心进而推翻其统治。这与霍布斯倡导的“主权者一旦获得授权，其权力就是绝对的、至高无上的、不可转让的，人民只有绝对服从的义务”的观念正好相反。[2]

实际上到了 18 世纪，清教徒发展出一套更加开放、自由的术语来审视上帝和人之间的这种盟约，使得这种盟约不仅为清教徒的核心宗教信念，也能够被社会其他更广范围的人所接纳。埃莉萨·威廉斯（Elisha Williams）这样写道：“就宗教事务而言，每个人都有平等的权利去接受自己良知的支配。每个人都有必不可少的按照上帝的意志以及基督教的性质和义务行动的权利。人最不可被剥夺的权利就是去判断并引领自己前行的权利。人有和任何其他人乃至统治者平等的权利”。[3]这种观念在 18 世纪以后，尤其是北美地区拥有了普遍共识，也就意味着对自由、宗教宽容乃至权利平等的见解，从清教徒的核心观念变成了社会比较普遍的共识。也就是说，当清教徒的“盟约”观念延

[1] 洛克虽然也只是假设了人与人之间的契约，但是他是以经验主义式的论证，和“主权在民”的理性主义假设，替换了卢塞福的圣经基础，使自由主义的契约论和“天赋人权”观获得了一种世俗的范式。换言之，洛克以后的清教徒背景的自由主义，就是一种世俗化的加尔文主义。参见王怡:《圣约和国度下的自由——<自由的崛起>译后记》，南昌：江西人民出版社，2008 年。
[2] [英]霍布斯:《利维坦》，黎思复等译，[M]北京：商务印书馆，1985 年，“出版说明”第 X 页。
[3] 转引自小约翰·威特著，《宗教于美国宪政经验》，宋华琳译，上海三联出版社 2011 年，第 37 页。

伸到世俗社会的各个角落之后，构建现代意义上的公民社会的各个因素也就被凸显出来。

结语

在清教徒的神学思想中，我们发现有构成现代含义“公民社会”所需的种种思想，如：政教分离、宗教宽容、言论自由、出版自由……对这一系列人类历史的重大变革，要求我们将视角放到 17 世纪的英国以及在那里发生的清教和革命运动。以“良心自由”和“盟约”为代表的清教精神在 17 世纪的英国革命和随后的美洲大陆上，为公民社会这座丰碑奠定了精神基础。清教徒以“良心自由”为人类的自由修筑起一道最坚固的城墙。以“良心自由”为基础，清教徒发展出一整套带有基督教个人主义色彩的自由观念，基本囊括了现代意义上公民社会的各个元素。同时，以“盟约神学”的体系架构发展出一整套社会政治、生活以及文化理念，确立了以下几点构成现代含义公民社会的要素：1.国家与人民必须立约，政府的权威来自人民的授权和约定，而此约定就是宪法；2.政教分离与宗教宽容；3.社会领域里普遍的契约意识、法治意识；4.代议制度；5.公民个人权利。

客观事实表明，当清教主义进入俗世中时，清教运动极大地影响了现代意义上的公民社会的构建，或者说清教运动本身就具有明显的现代意义的“公民社会”的特质。正如伍德豪斯（Woodhouse）所总结的：“清教主义所指涉的自由、平等、个人主义、契约政府与圣餐特权的思想源自于其神学意识，与业已存在的阶级区分无关。但这是短且自然的一步，从‘恩典之下，信者皆平等’迈向‘所有人生而平等’；从‘教会由具有平等权力的信徒构成’迈向‘国家应由具有平等权力的人们构成’；道德律-自然律、信仰盟约-社会契约、宗教社群-国家政府之间的类比是必然要发生的。”[1]而这一切，正是现代公民社会的精神基础。

[1] 转引自 Ralph Barton Perry，*Puritanism and Democracy*, New York: The Vanguard Press, 1944，p.358.

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

从《圣经》探寻西方宪政文化之源

乔飞（河南大学）

摘　要：学界普遍认为宪政文化始于古希腊，但研究《圣经》发现，古代以色列王国的宪政理念及实践更早。古代以色列的政治权力分为三部分：王权、祭司权与先知权；权力之间有制约关系，特别是王权受到祭司、先知权力的制约；君王、祭司、先知、百姓行使权力必须在法律之下，法律具有至上权威；因此，古代以色列王国是"宪政"体制国家。这种"宪政"理念及实践，随着基督教《圣经》的传播，给西方法律文明产生了深远影响。

关键词：宪政；三权分立；权力制约

宪政作为人类政治文明的结晶，在历史上经过了古希腊城邦宪政、古罗马共和宪政、中世纪《大宪章》为标志的英国宪政、近代古典自由主义宪政、现代宪政和当代新宪政等阶段，其内涵在各个历史时期有不同的内容；到底何为"宪政"，至今尚没有确切的统一定义，但作为专制政体的对立物，建立"有限政府"、实现分权制约、进行法治是一个国家实现宪政的必备条件，这一点已被学界所公认。[1]"宪政"是西方向人类社会贡献的宝贵法律财富，迄今被认为是具有普世价值的精神财产。关于"宪政"文化之源，学界普遍认为肇始于古希腊，宪政思想发端于柏拉图、亚里斯多德的学说。然而给西方社会带来巨大影响的基督教经典《圣经》显示，古代以色列的宪政思想比古希腊要早得多。仅从扫罗王即位（约公元前 1030 年）时算起，古代以色列宪政实践就比梭伦开始确立的城邦宪制（前 594 年）早 400 年，比柏拉图（公元前 427--前 347 年）、亚里斯多德的宪政思想（公元前 384 年--前 322 年）要早 600 多年。若从《摩西律法》

[1] 西方学者普遍认为"宪政"一说源于洛克，《斯坦福哲学百科全书》也支持此观点，并认为"宪政"包括三点：有限政府、分权、法治。

颁布时（公元前 1445 年[1]）算起，则以色列的“宪政”理论比古希腊宪政学说领先了 1000 多年。

古代以色列民族历经族长、埃及寄居、旷野漂流、士师、王国、散居列邦等时代，其具备完整国家形态的是王国时代。[2]纵观《圣经》，古代以色列王国的政治模式具有“权力分立”、“权力制约” 、“法律之治”、“主权归神”等特点，早在公元前 15 世纪就有了朴素的“宪政”理论形态、公元前 11 世纪就开始了独特的“宪政”实践。

一、《圣经》显示：古代以色列王国君王、祭司、先知“三权分立”

王国时代的以色列最高权力并不是集中在君王一人身上，而是“权力三分”：王权、祭司权与先知权。祭司为人之代表，把人的需要带到神面前；君王为神的代表，把神的管理实施于地；先知为神的代言，把神的心意向人宣告或释明。因此，“权力和宗教信仰和社会秩序之间的分离，王权、预言权和祭司权的分离是理解犹太教最具重要性的事实。”[3]

（一）王权

君王掌握着祭司与先知职权之外的一切国家大权，位于世俗权力之颠，“在军事和民事方而都是最终统治者，可以废立元帅这样的高级将领，也审断各种民事纠纷”。[4]从《旧约圣经》大卫、所罗门王的施政举措，可以知道王权的大概行使范围：

1.军事决策指挥权。扫罗王时代就拥有一支常备军，随时为以色列百姓争战。大卫也拥有一支在战绩辉煌的军队“基伯尔”，对内统一众支派，对外征服了列邦，最终建立了以色列王国。扫罗、大卫都是全民族的最高军事统帅，均亲率大军与敌人作战。所罗门以后的历代君王，在军事斗争中都担当了最高决策者、领导者、指挥者的角色，大部分君王还亲自上阵参加战斗。国王有统帅全国军队的权力，也有保护国家、百姓

[1] [英]塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，黄福武、王丽丽等译，山东大学出版社，2004 年版，第 7 页。
[2] 从扫罗即王位算起，约始于公元前 1030 年，止于公元前 586 年犹大国亡于巴比伦。参见黄洋、赵立行、金寿福：《世界古代中世纪史》，复旦大学出版社，2005 年 8 月第 1 版，第 178 页。
[3] 亚伯拉罕·J·埃奥谢尔：《先知》，第 477 页；转引自张倩红：《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》，《世界历史》2007 年第 2 期。
[4] 梁工：《圣经时代的犹太社会与民俗》，宗教文化出版社，2002 年版，第 156 页。

不受外来侵略的责任。[1]

2.行政管理权。行政权是王权的核心。和平时代国王绝大部分时间都是用在行政管理上，主要体现在以下几个方面：

行政机构设置权、人事任免处罚权。如大卫曾设立财政、仓库和农业、畜牧业部门及其首长，在各支派设立首领，[2] 在中央还设立了宰相、督导民政的官员、负责官方信件的人员、掌管服役和公共建设的官员，并任命祭司长。[3]所罗门还设立新的官职：负责王宫事务的家宰和专门管理各地官员众吏长。[4] 为了加强对地方的控制，所罗门把全国划分为 12 个行政区(或称行省)，对每省的管理区域作了明确的规定，每省设立行政官吏一人，直接对国王负责。

税收权。所罗门为实行课税制度，将国家划分为十二个区域，各地区指派一位官员任税吏长。各区每年供应朝廷粮饷一个月，同时供应喂养马匹所需的大麦和干草。[5]

徭役权。大卫时代就兴徭役，曾设立掌管服苦之人的官员。[6] 所罗门主要征用大量居留在国内的迦南人服苦役。[7] 建造圣殿的时候，也曾征用三万以色列人做工，每月一万人上利巴嫩协助运送所需的香柏木。[8]被征用的人在定规的时间内，义务为政府工作。

工程建设权。在耶路撒冷城内，所罗门建造圣殿、宫殿、城墙、米罗，[9]其中最重要的是圣殿。所罗门与推罗王希兰签约，由希兰供应香柏木、松木，所罗门则按月征集劳工一万，协助砍伐并输送木料，用了七年时间将圣殿建成。[10] 他自己居住的宫殿，花了十三年才完成。“利巴嫩林宫”，因为采用大量的香柏木作支柱而得名，部份房间可作为军械库。[11] 此外，所罗门还建造了炼铜厂、修建熔炉并开采铜矿。[12] 外交权。所罗

[1]参见《圣经·撒母耳记上、下》。
[2]《圣经·历代志上》27 章 16~～31 节。
[3]《圣经·撒母耳记下》20 章 23~~26 节。
[4]《圣经·列王记上》4 章 5 节。
[5]《圣经·列王记上》4 章 7~~28 节。
[6]《圣经·撒母耳记下》20 章 24 节。
[7]《圣经·列王记上》9 章 20~~22 节。
[8]《圣经·列王记上》5 章 13~~14 节。
[9]《圣经·列王记上》9 章 15 节。
[10]《圣经·列王记上》5~~7 章。
[11]《圣经·列王记上》7 章 1~~6 节，10 章 16~~17 节。
[12] [以色列]阿巴·埃班：《犹太史》，中国社会科学出版社，1986 年 6 月第 1 版，第 33 页。此工程未记载于

门广泛地介入国外事务，为了与其他国家缔结同盟，他娶了很多国家的女子为妻。他的妻子有摩押人、亚扪人、以东人、西顿人和赫人。[1]《圣经》亦直接明说所罗门与埃及联盟，迎娶法老之女儿为妻。[2]

对外贸易权。所罗门时发展与俄斐等国的远洋贸易事业，进行金子、木材、宝石、象牙等贸易，给以色列带来巨大的财富[3]；同时，所罗门也与埃及从事马匹与战车的贸易活动。[4]

3.部分司法审判权。古代以色列的司法权应该是多元并存的；在旷野漂流时期，摩西就在民间设立了不同等级的审判官[5]；律法颁布后，摩西又要求以色列全族根据律法按支派设立审判官和官长[6]；王国时期，国王拥有最高司法权，“他们可实行特赦，亲自审理重大案件或地方久拖不决的案件”[7]。大卫时始设地方法庭，据说地方法官多达6000人[8]；所罗门则在宫殿中设立中央最高上诉法庭。《圣经》还记载了君王审判的具体案例，如大卫对先知拿单控告富人侵夺穷人一案的审判[9]和所罗门对两个妇人争孩子一案的审判。[10]然而，律法明确规定有一部分审判权专属于具有祭司身份的人，对此国王无权取代；另外，在民间与百姓关系较为密切的长老阶层，实际上也行使着部分司法权，这部分民间司法一般不进入国家司法领域。因此，国王的司法权相对于官方审判官是最高的，但相对于祭司、民间长老则是部分的。

（二）祭司权

以色列民族在族长时代，祭司职位由家族或支派中的长者担任。[11]到摩西的时代，祭司制度在以色列民族中正式被建立。[12]利未支派的男子，被神当作第一个逾越节晚

《圣经》，但在 3000 年后，被以色列军队发现并重新得到开采。

[1]《圣经·列王记上》11 章 1 节。

[2]《圣经·列王记上》3 章 1 节。

[3]《圣经·列王记上》9 章 26~~28 节，10 章 11、12、22 节。

[4]《圣经·列王记上》10 章 28~~29 节。

[5]《圣经·出埃及记》18 章 21~~22 节。

[6]《圣经·申命记》16 章 18 节。

[7] 朱维之主编：《希伯来文化》，浙江人民出版社，1988 年 12 月第 1 版，第 143 页。

[8] 参见由嵘主编：《外国法制史》，2003 年 11 月第 1 版，第 35 页。

[9]《圣经·撒母耳记下》12 章 1~~5 节；《圣经·出埃及记》22 章 1 节。

[10]《圣经·列王记上》3 章 16~~27 节。

[11]《圣经·创世记》8 章 20 节；14 章 17~~24 节，《希伯来书》7 章 1 节。

[12]《圣经·出埃及记》29 章。

上幸免于难的首生男丁之代表，完全奉献给神而成为专职神职人员。[1] 他们当中亚伦的后裔，被宣布为民族的祭司，祭司的职份专属于亚伦家族，其中家族的长子出任大祭司职位。其余的利未人为辅助祭司工作的专职神职人员，祭司献祭，利未人协助。[2] 他们的权力主要有：

专职祭祀权。祭司为神与人之间的中保，在神的面前代表罪人表达心愿，在人的面前代表神向人施恩，所以献祭只能由祭司施行。神人相会的会幕或圣殿，[3] “第一间，允许祭司进去履行他们的本分，第二间是‘至圣所’，除大祭司外，不准别人进去”。[4] 祭司献祭并不能随心所欲，而是严格遵守律法。祭祀有五类：燔祭、素祭、赎罪祭、赎愆祭、平安祭。每一种祭的适用范围、目的、时间、地点、程序、所用祭牲等都在律法上做了详细规定。各祭种都有特别的宗教信仰意义，有的是为全体百姓而献，有的则为个人而献。[5] 与献祭工作相关的，祭司要维护祭祀场所的圣洁，烧香、料理灯台、陈设饼桌并祝福人民。

律法教导权。祭司和利未人，每年大部份的时间不是住在会幕或圣殿，而是自己分得的城邑。这些城市不是集中在一处，而是均衡分配在各支派之间，平均每支派有四个，总共四十八个。[6] 他们接受全民十一奉献的供给，[7] 所以不必劳动，但必须作为教师教导百姓摩西律法，[8] 他们是专门的法律普及工作者。

民事审判权。在各城中祭司享有民事审判权，如审判疑妻不贞的案件[9]，判断大麻风病是否存在、是否痊愈，关押、隔离得大麻风病者，判定房屋是否洁净等。[10] 祭司利未人居住的四十八个城邑中，有六个为“逃城”，也是平均分布。任何误杀人者，可以

[1]《圣经·民数记》3 章 5~~13。
[2]《圣经·民数记》3 章 11~~51 节。
[3] “会幕”或“圣殿”是以色列人唯一的神人相会场所。在以色列人离开埃及去迦南的旷野路上，神就命令摩西建造会幕作为全民族的宗教敬拜中心（参《出埃及记》25~~27 章）；会幕随以色列人的前进不断迁移，在以色列人占领迦南地后，会幕最终设在示罗（参《约书亚记》18 章 1 节）。所罗门建造圣殿后，圣殿取代会幕而成为以色列的宗教中心。
[4][美]保罗·梅尔编译：《约瑟夫著作精选——犹太古史、犹太战记节本》，王志勇中译，北京大学出版社 2004 年 1 月第 1 版，第 51 页。
[5]《圣经·利未记》1~~7 章。
[6]《圣经·民数记》35 章 1~~8 节；《约书亚记》21 章 1~~42 节。
[7]《圣经·民数记》18 章 20~~28 节。
[8]《圣经·利未记》10 章 11 节;《申命记》33 章 8~~10 节。
[9]《圣经·民数记》5 章 11~~31 节。
[10]《圣经·利未记》13~~14 章。

逃到这些城里，接受祭司和利未人之保护，祭司审判他是否有罪。若被判无罪，他就可以安然留在该城，免于报血仇者的杀害。等到现任大祭司死后，他可回到自己的家乡。[1]

重大问题决断权。即通过乌陵和土明从神而得的决断。[2]虽然成文的律法已就以色列人生活的许多方面作了规定，但它不可能涵盖社会生活的全部细节。有时会有一些重要问题（如战争）发生，对其如何处理律法并没有明确，因此需要从神直接得到指引。地方性的问题，由当地的祭司和利未人处理；如果问题特别重要，就来求问大祭司。大祭司则通过乌陵和土明，从神接受明确的指示。乌陵、土明放在大祭司所穿以弗得前面的胸牌里，[3] 只限于传达“是”或“不是”的答案。只有大祭司才能使用乌陵和土明，以防止被其他人作不当之用。

（三）先知权

以色列的专职宗教人员，除了祭司和利未人之外，还有先知。[4] 在王国时代，“先知守卫着民族的良心。”[5]在信仰颓废、法律不行、政治黑暗的时代，先知常常是政治改革呼吁者、重塑律法权威的推进者。其对以色列国的政治、宗教具有重大影响。与祭司相比**，**先知的权力有:

特殊启示独占权。先知所得的启示与祭司不同。祭司以乌陵、土明为工具得到启示，只限于“是与不是”的决断；先知则等候神亲自向他说话；启示来临时，他接受的是完整性的信息。只有先知才能得到神的特殊启示，君王、祭司或他人均无份染指。

特别法颁布权。法律公示方面，祭司和利未人像教师，将已经成文的摩西律法教导百姓；而先知代表神宣告特别的启示性信息，是律法之外的、非成文的“特别法”，全体以色列人必须遵守。“特别法”与成文律法并不冲突，其宗旨是使以色列人更好地遵守

[1]《圣经·民数记》35 章 9~~28 节；《约书亚记》20 章 1~~9 节。
[2]《圣经·出埃及记》28 章 15~~30 节;《民数记》27 章 21 节。
[3]《圣经·利未记》8 章 8 节。
[4] “先知”希伯来文为 Nabi，犹太教、基督教指受上帝启示而传达上帝的话，或预言未来之人。参见任继愈总主编、卓新平主编《基督教辞典》，上海辞书出版社 2006 年 4 月第 1 版，第 505 页。
[5][英]塞西尔·罗斯:《简明犹太民族史》，黄福武、王丽丽等译，山东大学出版社，2004 年 2 月第 2 版，第 48 页。

成文律法。

任职专属权。先知的事奉蒙召也和祭司不同。祭司、利未人是由血缘世袭而继承职位，人数相对较多；先知则经过神特别的拣选、特别的训练才能摄职。没有神自己的明确呼召，任何人不能从事先知工作，否则就是死罪。[1] 先知人数相对较少；虽然数目不多，但从摩西时代开始，以色列就一直有先知，且常有数人。先知们有着强烈的奉献精神和超凡的能力。常常遵守神命去非常困难、甚至危险的环境中，大胆地、忠实地宣告神的警告、旨意、命令。

法律实施监督权。祭司和利未人教导以色列人遵守成文律法，即“应当如此行”；先知则是神用来对以色列遵守律法的实际状况进行评价，即“实际是如何”。祭司传达律法，先知则监督律法实施。“先知们特别强调统治阶级的罪恶”，[2] 当以色列百姓、祭司特别是君王表现出不守律法时，先知必定发出警戒，要人回归神的标准。

二、《圣经》表明：古代以色列祭司权、先知权对王权形成制约

以色列国王并不具有至上的权威。纵向来看，他要向神负责、遵守律法，接受神权统治的约束。横向来说，权力配置上他不是大权独揽，先知、祭司不是在王权之下来执行职务，而是平行地与王分别在不同领域履行国家职能。王权、祭司权、先知权彼此独立，又相互制衡。王权对祭司权、先知权有制约，祭司权、先知权之间亦有制约。由于王权相对比较强大，本文重点讨论祭司、先知二权对王权的制约。

（一）祭司权对王权的制约

首先，祭司“权力法定”。律法规定了祭祀权专属于祭司，且特别指明祭司只能由利未支派中亚伦的后裔担任，国王自己不能行祭司之职，也不能任命亚伦后裔之外的人做祭司。《圣经》认为，神是至圣的，所以祭司的职分也是“圣的”，[3] 其他任何人不得加以干涉、侵犯和僭越，君王也不例外。对于律法中由神赋予的专属于祭司的其他权力如教导权、司法权、决断权，国王也不能取代。祭司只忠于神和律法，而不是王权。

[1]《圣经·申命记》18 章 19~~20 节。
[2][以色列]阿巴·埃班：《犹太史》，中国社会科学出版社，1986 年 6 月第 1 版，第 54 页。
[3]《圣经·出埃及记》30 章 29~~33。

正因如此，“每当异教崇拜兴盛之时，犹太教祭司常会遭受迫害、驱逐甚至杀戮，而在当政者强化犹太教一神信仰时，祭司们便受到重视和尊崇。”[1]

其次，君王的产生由祭司协同先知用圣油膏抹才具有正当性、合法性。按律法规定，以色列君王应是“耶和华神所拣选的人”，[2] 而神的心意只有专职的神职人员才会知晓。扫罗王的产生，就是通过撒母耳膏抹而立。神将国王人选告诉身兼祭司、先知、士师[3] 三重身份的撒母耳，撒母耳用圣油膏抹扫罗，神就赐给扫罗一颗新心，甚至如同先知受感说话。[4]继扫罗之后的大卫王，也是撒母耳用同样的方式膏抹而立。所罗门为王是祭司撒督协同先知拿单膏抹而立。被拣选的人一经过膏抹，神的灵就大大感动他，从此他就接受了神的重大使命，也开始拥有特殊的恩赐和才能。[5]

再次，祭司从神得到的决断，君王必须执行。这一原则，早在摩西时代就已确立。在摩西选立约书亚为继承人时，神对摩西说：“嫩的儿子约书亚是心中有圣灵的，你将他领来，按手在他头上，使他站在祭司以利亚撒和全会众面前，嘱咐他，又将你的尊荣给他几分，使以色列全会众都听从他。他要站在祭司以利亚撒面前，以利亚撒要凭乌陵的判断，在耶和华面前为他求问。他和以色列全会众，都要遵以利亚撒的命出入。”[6] 王国时代，这一原则继续实行，如战前必须进行的一道程序就是献祭：在重大军事行动之前，必须先由祭司通过献祭得到神关于军事行动的指示，否则大军不能行动。在与非利士的战争伊始，撒母耳吩咐扫罗先下到吉甲，等候七天，直到撒母耳前来献祭。扫罗未能遵守祭司的话，以至于受到王位必不长久的警告。[7]

最后，君王僭越祭司权必受到处罚。君王虽是一国之尊，但无权替代祭司的工作。扫罗王缺乏对祭司权的尊重，以为国王身份特殊，特别情况下有超越律法行动的自由。他代替祭司撒母耳亲手献燔祭，不料，受到废黜王位的严正警告。贤德之王乌西雅，能征善战、治国有方，在位期间国力强盛，于是就心高气傲，擅自进入圣殿要自己烧

---

[1]潘光、陈超南、余建华：《犹太文明》，中国社会科学出版社，1999 年 12 月第 1 版，第 64 页。
[2]《圣经·申命记》17 章 15 节。
[3] “士师”在希伯来语含义为“审判者”或“拯救者”，在平时管理民事，战时率军出征；参见朱维之、韩可胜：《古犹太文化史》，经济日报出版社，1997 年 3 月第 1 版，第 153 页。
[4]《圣经·撒母耳记上》10 章 1~~13 节。
[5]（《圣经·撒母耳记上》16 章 12~~13 节。
[6]《圣经·民数记》27 章 18~~21 节。
[7]《圣经·撒母耳记上》13 章 13~~14 节。

香。勇敢的祭司们立即坚决反对，警告他给神烧香是亚伦子孙承接圣职祭司的事，并斥责国王此举乃是犯罪。乌西雅就向祭司们发怒，坚持自己烧香。就在他发怒时，额上忽然长出大麻疯。这样，乌西雅王一直到死，因大麻疯就住在别的宫里，与神的殿隔绝，从此再也不能行使王权，只好由他的儿子代理。[1]

（二）先知权对王权的制约

首先，先知的信息君王必须听从。上帝特别启示的接受对象仅仅是先知而不是君王。先知直接从神得到启示，其宣告是代表神向人说话，摩西律法明文确认先知在这方面的权力与地位。以色列与外邦国家的重大区别之一，就是严禁听信通灵的占卜、巫术者，而是听先知的话。无论何人包括国王，若不听先知奉神的名所说的话，上帝就要追讨他的罪。[2]撒母耳是王国初期最伟大的先知，他从神得到命令，要求扫罗灭尽亚玛力人和一切的牲畜，扫罗未能服从，遭致王位被废。[3]

其次，君王因先知膏抹而立。在《圣经》记载中，大部分君王是由先知独立膏抹而登基的。如大先知以利沙命令先知门徒去膏耶户为王。[4]祭司膏王却必须有先知参与，如祭司撒督在先知拿单的协同下膏所罗门为王。[5]撒母耳既是先知又是祭司，扫罗、大卫均是由他膏立为王。先知的膏抹意味着上帝之灵的降临；扫罗受膏后，神的灵降临在扫罗身上， 赋予他统治的能力。[6]亚玛力事件发生，先知宣告其王位被废弃，神就从他身上收回那赋予能力的灵。[7]先知膏抹大卫后，神的灵大大感动他，从此逐步具有王者应有的崇高的志向、无畏的勇气和超然的能力。[8]所以，没有神职人员尤其是先知的膏抹，就没有王者应有的智慧和胆量。对于预备作王的人，神职人员的膏抹，是必须经过的一道程序。

再次，监督国政运行。作为神权的代言人与王权的监督者，“先知的存在势必制约了王权，国王尽管是一国之君，万民之首，但自身不具有神性，只具有人的品质与德

[1]《圣经·历代志下》26 章 16~~23 节。
[2]《圣经·申命记》18 章 9~~22 节。
[3]《圣经·撒母耳记上》15 章 23、28 节。
[4]《列王记下》9 章 1~~3 节。
[5]《列王记上》1 章 34 节。
[6]《圣经·撒母耳记上》11 章 6 节。
[7]《圣经·撒母耳记上》16 章 14 节。
[8]《圣经·撒母耳记上》16 章 13 节，17 章。

能，国王所创立的一切业绩也都是以神的旨意与先知的教海为前提。"[1] 先知密切关注国家的政治、宗教动态。君王权力的行使，无论是关于其个人生活，还是涉及国家走向，一旦偏离律法，神就兴起先知对君王及时发出警告。君王若及时悔改，重新遵守律法，则神将继续祝福他；否则，到了一定时候，神就会按照律法进行审判并施行惩罚。诸如此类的记载，《圣经》中有很多：大卫王犯奸淫罪受到拿单的指责和审判；[2] 亚哈王侵夺拿伯的葡萄园并默许王后害死拿伯，以利亚代表神宣判亚哈王死刑；[3] 耶罗波安时国政腐败、社会不公，阿摩斯预言地震发生和国家灭亡；[4] 玛拿西王立交鬼的、行巫术的，众先知宣告灾祸降临[5]……

最后，预言未来历史，规定王权决策方向。以色列王国的前途走向，君王不是根据自己的意志喜好选择，而是根据先知的预言进行决定。在一些重大事件的关键时刻，先知的预言直接决定着君王的举措。西希家作王期间，亚述大军前来攻击犹大国，弱小的犹大国根本无力抵抗，摆在西希家王面前的只有两个选择：或者举国投降，或者殊死抵抗。但无论怎样，亡国是一定的，西希家王为此十分忧愁。此时先知以赛亚预言：神自己将亲自保护耶路撒冷，犹大国必得拯救、亚述军必然败亡。于是西希家既不投降，也不出战，结果亚述军队果然遭遇灾变，自动退兵，犹大国得救。[6]此外，有关国家未来的蓝图不是由君王设计，而是由先知指出。如以赛亚预言虽然犹大国灭亡，但神的救赎计划在被掳的余民中仍得以实现，又预言了耶稣基督的降生[7] 及其工作[8] 和整个人类历史的结局；[9] 以西结预言了以色列的复国。[10] 这些预言，给当时黯淡光景中的以色列民族带去了心灵的曙光，对王国的政治方向起了巨大的导向作用。

三、纵观《圣经》，古代以色列实行的是"法治"治国模式

（一）法律高于一切人间权力

[1] 张倩红：《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》，《世界历史》2007 年第 2 期。
[2]《圣经·撒母耳记下》12 章 7~~12 节。
[3]《圣经·列王记上》21 章 17~~19 节。
[4]《圣经·阿摩司书》3、6、9 章。
[5]《圣经·列王记下》21 章 10~~15 节。
[6]《圣经·列王记下》19 章 20~~37 节。
[7]《圣经·以赛亚书》7 章 14 节，9 章 6 节。
[8]《圣经·以赛亚书》53 章。
[9]《圣经·以赛亚书》60~~66 章。
[10]《圣经·以西结书》37 章 1~~14 节。

权力分立、权力制衡是政治组织的外在框架，而政治组织的正常运转须遵守既定的内在规则，就是法律。无规则的政治运转，只能导致混乱和毁灭。在以色列王国，与法律有关的各权力主体，必须在法律范围内行使职权。

1.君王依法而治。君王施政是否遵守律法，是上帝评价其国政臧否的标准。依法施政，神视之为“正的事”；施政背法，神视之为“恶的事”。遵守律法，则国运昌盛；违背律法，则国运衰败。神评价所罗门王，“不遵守我所吩咐你守的约和律例”，[1] 导致国家分裂；亚哈王“离弃神的诫命”，[2] 所以国家遭灾。以色列国的灭亡，最根本的原因是“不信服耶和华他们的 神，厌弃他的律例和他与他们列祖所立的约并劝戒他们的话……离弃耶和华他们神的一切诫命”。[3] 相反，西希家王谨守遵行律法，“耶和华与他同在，他无论往何处去，尽都亨通。”[4]

2.祭司照法而为。除享有权力外，祭司“需承担比一般选民更多的义务，并遵守更多的禁忌。”[5] 祭司献祭严格遵守律法规定的程序、时间、地点，按照律法规定的献祭种类、范围施行神人的中保工作；违背律法，会受到严厉制裁。这些法律制度，从律法颁布伊始，直至王国末了，前后一以贯之。在祭司制度设立之初，亚伦的儿子拿答、亚比户，在神面前献了不是律法要求的凡火，献祭时被神用火烧死。[6] 士师末期，以利的两个儿子利用祭司职权在律法规定之外贪取祭物，并且行奸淫，最后被神宣判死刑。[7] 祭司作为教师教导百姓的，不是君王的法令，也不是自己设立的规条，而是历代相传的摩西成文津法。祭司不但自己要守律法，还要教导百姓遵守；实施民事审判时，律法有规定的祭司必须严格遵守。

3.先知恪守神命。先知工作，必须是神自己亲自差派。若有人擅自冒充，律法处之以死罪。先知最洞悉神的计划、旨意，对律法能否得到遵守特别敏锐。在君王、祭司或百姓看来也许只是轻微触犯律法的行为，在先知都是不能容忍的，必起而抨击之。正由于责任特别重大，所以先知们受到神特别严格的约束。除遵守律法外，他们还有

[1]《圣经·列王记上》11 章 11 节。
[2]《圣经·列王记上》18 章 18 节。
[3]《圣经·列王记下》17 章 14~~16 节。
[4]《圣经·列王记下》18 章 7 节。
[5] 朱维之主编:《希伯来文化》，浙江人民出版社，1988 年 12 月第 1 版，第 137 页。
[6]《圣经·利未记》10 章 1~~2 节。
[7]《圣经·撒母耳记上》2 章 27~~36 节。

一项特别的义务，就是绝对地遵守神启示的每个细节要求；否则，会受到比常人更严厉的处罚。早在漂流时期旷野的路上，民众因为没有水喝向摩西争闹，神晓谕摩西"吩咐磐石发出水来"满足会众需要，摩西因为受到百姓的埋怨指责，盛怒之下用杖"击打磐石"两下，虽有许多水流出来，会众和他们的牲畜也都喝了，但神依然给摩西严厉的处罚：不准他进入迦南应许之地。这对一个带领全民族向应许之地前进的领袖来说，惩罚是相当严重的；因为他活在世上一百多年来，朝思暮想、日夜盼望的就是要进入应许之地。摩西是先知，也是最高领袖，尽管在遵守神诫命的细节上仅有细微过失（"吩咐"改为"击打"），但神并未对他从轻发落。虽然摩西"实质正义"，实体目的已经达到，但却"程序"违法，神命令中的程序细节，是绝对不允许人擅自改变的。在列王时期，有一少年先知，奉神差遣前去警告随从异教的耶罗波安王；神要求他不可在伯特利吃饭喝水，一开始他也这样做了，但在受到老人的哄骗时，竟然同他回去吃喝，违背了神的吩咐，结果在路上被狮子咬死。[1] 先知基哈西违背命令，擅自接受亚兰元帅乃缦的礼物，结果得了大麻风。[2]

4.百姓遵守律法。百姓知法守法得益于祭司和利未人的日常教导。祭司和利未人平常居住在 48 座散布于十二支派的城邑中，能够在各地教导律法，使全民都熟知律法内容。他们如同人民的导师，不但使以色列的信仰得以延续，而且使律法在全民得到遵从。百姓违背律法，有官长、祭司对其进行审判。百姓有遵守律法的义务，也享有律法规定的权利。用法律保障民众权利这一宪政思想，在以色列律法中也有所体现。如律法规定，"以色列人的产业，不从这支派归到那支派，以色列人要各守各祖宗支派的产业"，[3]在法律上限制了土地的兼并。"地不可永卖（绝卖），因为地是我（耶和华神）的"，[4]从而限制了权贵豪强对百姓土地的巧取豪夺；即使存在土地买卖，到了禧年，却"各人要归自己的地业"。[5] 君王为政，不得侵犯百姓的利益；甚至分给儿子的产业，也只能从王自己的产业中赐给，却"不可夺取民的产业"。[6]亚哈为王时，贪恋拿伯的葡萄园，拿伯根据律法对亚哈说："我敬畏耶和华，万不敢将我先人留下的产业给你。"[7] 亚

[1]《圣经·列王记上》13 章。
[2]《圣经·列王记下》5 章 19~~27 节。
[3]《圣经·民数记》36 章 7 节。
[4]《圣经·利未记》25 章 23 节。
[5]《圣经·利未记》25 章 13 节。
[6]《圣经·以西结书》46 章 18 节。
[7]《圣经·列王记上》21 章 3 节。

哈王气得卧床不起、茶饭不进，拿伯却始终没有妥协。

可见，在古代以色列，无论是君王、祭司、先知还是百姓，都是通过法律来履行自己的职责、行使自己的权力。违背法律时，都有相应的制约机制，法律具有至上的权威，而这，又与以色列民族独特的耶和华一神信仰密切相关。

（二）"法律至上"根基于"神权信仰"

古代以色列民族的最高统治者是上帝（神），其具有正式国家效力、作为制度运作的法律[1]仅仅来自上帝。《摩西律法》中最核心的一条是："耶和华神是独一的主，你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。"[2]《圣经》记载，以色列民族是"不断遭遇磨难"同时又"不断被神拯救"的民族。耶和华神是以色列民族的拯救者；从摆脱埃及的民族压迫、至 40 年的西乃旷野漂流，最后抵达迦南地带，并在无任何外援的情况下战胜凶悍的当地七族，以色列人在其中所经历的艰难困苦可谓举世无双，但每次都在耶和华神的眷顾中化险为夷。对有着独特经历的古代以色列民族来说，耶和华神绝不是个抽象的概念，而是切实具有思想、感情和意志的"活神"，是为以色列民族施行过诸多奇迹的真正的"王"[3]。独一真神耶和华是以色列人信仰的唯一的、终极的对象。

首先，在古代以色列人的深层意识中，神是独一的。根据《圣经》，真正的神只有一位，就是耶和华。独一真神具有慈爱、公义、圣洁、信实的属性，是真善美的源头，也是规则、法律的原点；是宇宙万物创造者、维护者，也是人类的创造者、生命的赋予者。从生命的渊源上，他是人类的"父"、人类是他的"子"。 除他以外没有别的神，这并非是真神狭隘、武断、排他，而是在事实上必须如此。如同一个孩子，在血缘生

[1]《圣经》显示，"律法"与"神的话"是王国时代具备神圣效力的仅有的两种法的形式。在《新约》中，耶稣也常将这两种形式的法并列相称，从侧面对律法与先知之言的同等法律地位进行了肯定。法的两部分之间并不矛盾，前者是普通法，后者是特别法；前者是基础性的，后者是评价性的，某种程度上类似于法理学上的"法律解释"。"神的话"虽是针对特殊情况而发并且在成文律法之外，但目的是引导以色列人更好地回归律法的立法本意。"律法"与先知宣告的"神的话"构成古代以色列的整体的"法律体系"。尽管在古代以色列民间一些习惯也在一定程度上起着法的作用，但那只是属于法的渊源而不是法的形式。目前法学界对"律法"这一形式的古代以色列法多有介绍，但对先知传达的"神的话"这一法的形式几乎没有涉及。参见由嵘主编：《外国法制史》，北京大学出版社，2003 年 11 月第 2 版第一章内容及其他各种外法史教材。需要指出的是：仅仅研究《摩西律法》远不能了解古代以色列王国法制的全貌，先知的信息不能回避，在《圣经》的《旧约》部分，近三分之二的书卷是由先知写成的。
[2]《圣经·申命记》6 章 5 节；《马太福音》22 章 38 节记载，耶稣明确肯定这条律法规定是"诫命中的第一，且是最大的"。
[3] 参见《圣经·出埃及记》15 章 18 节；《诗篇》29 篇第 10 节。

命传承的关系上，只能有一个父亲，事实上也只会有一个父亲。

其次，在古代以色列人对神的信仰是专一排他的。律法要求以色列人“尽心、尽性、尽意爱主你的神”，真正的爱是圣洁的、永恒的、也是专一的。上帝强调他是“独一真神”，多神信仰、他神信仰、偶像崇拜则是魔鬼对人类的欺骗和诱惑，神严禁选民偶像崇拜和多神信仰[1]。神给以色列建立独一真神信仰，是要“正本清源”，使选民的信仰对象绝对地正确，不能“认贼作父”。这样，才能获得这位“天父”的祝福、带领和保守。

因此，独一真神信仰是以色列民族的心灵纽带。早在王国时代之前，以色列民族尚没有统一的中央政府，各个支派独立生活，每个支派自身亦无统一的统治机构，全民族只有一样是统一的——宗教敬拜的地点，即位于示罗的会幕圣所。[2]另外，居住在散布于十二支派那 48 座城邑的祭司和利未人，作为圣所的专职工作人员，也把真神信仰的影响力渗透到了以色列各地。“执掌司法审判实权的宗教祭司，在希伯来法与犹太教之间起到了将两者合而为一的作用，他们在传达教义的同时也在宣讲律法，在编纂法律的同时也在撰写教规，这就使得法律与宗教在希伯来国家成了一对孪生姐妹。”[3]根本说来，是同一的真神信仰而非其它因素，将散居在各地的以色列人统一成为一个具有高度凝聚力的民族。

“法律至上”的观念，正是来自犹太民族独特的耶和华一神信仰。“在上帝的律法面前，国王不具有高于庶民的特权。”[4]以色列是个律法的民族，更是个信仰的民族。律法与一神信仰密不可分，“犹太律法和古代周边国家法律最大的差异，在于它被认为是上帝给以色列人的启示，是神的意志的表现形式，犹太律法的神圣性来源于上帝。”[5]神是律法的直接确立者，所以律法获得神圣性的同时，具有地位的至上性。“转耳不听律法的，他的祈祷也为可憎。”[6]一神信仰与遵行律法是一物两面、有机统一的，深深根植在以色列民族心理之中，使得律法的至上性获得了民族心理的强劲支撑，法律至上不再是空洞的概念或口号，而是能转变成以色列各个社会主体的行动指南，因为“在神的眼

[1]《圣经·出埃及记》20 章 1~~11 节。
[2]《圣经·申命记》12 章 13~~14 节；《约书亚记》18 章 1 节。
[3] 叶秋华:《希伯来法论略—古代东方法律文化中的一枝奇葩》,《法学家》1999 年第 5 期。
[4] 张倩红:《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》,《世界历史》, 2007 年第 2 期。
[5] 王宏选:《犹太律法的演变和特征》,《甘肃政法学院学报》, 2007 年总 91 期。
[6]《圣经·箴言》28 章 9 节.

中，每个人都是平等的，是否格守律法是神评判人的唯一标准，无论他是首领——王、祭司、还是普通百姓。”[1]整个以色列民族都奉行这样的信念：守法就是敬拜神，会受到神的喜爱与祝福；违法就是悖逆神，会遭到神的厌恶和审判。这正好应验了伯尔曼的那句名言：“法律必须被信仰，否则它将形同虚设。”[2]

余论

综上所述，我们可以得出结论：从《圣经》记载的历史来看，古代以色列王国在公元前 11 世纪（若从颁布律法算起则为公元前 15 世纪）[3] 就建立了分权制度，其法律具有至上权威，王权受到制约，其政体具有“宪政”色彩；古代以色列王国是神权统治下的“宪政”体制国家。这种内含于《圣经》中“宪政”理念，随着基督教在欧洲的传播与普及，对后世西方法律文化产生了影响深远。

从宪政的“权力分立”要素来说，《圣经》中古代以色列国确立的君王、先知、祭司分权制度，已经暗含了立法、行政、司法“三权分立制衡”的架构。其中，先知权代表立法权；上帝对选民之立法，唯独通过先知这一渠道予以颁布；“律法”是上帝通过摩西这一伟大先知赐给以色列民族，其后历代的“特别法”也都是通过先知颁布，君王、祭司均无权染指。祭司权代表司法审判权；祭司的权力虽有多种，但除去其祭祀等宗教性权力外，主要就是法律教导权与司法审判权。历史也证明，自“摩西之约”订立后，古代以色列民族的司法审判权主要由祭司行使。虽然《圣经》也记载了以色列君王审判案件的个别事件，但并不影响日常的司法审判权由祭司行使的制度格局。作为由神直接统治的“选民”国度，先知权与祭司权与“神权”距离更近；相比之下，掌握行政权、军事统帅权的王权距离“神权”相对距离较远，具有更浓的“世俗”色彩。尽管王权涉及的范围非常广泛，在后来的以色列历史中也较为强大，但上帝的“圣言”仍从制度上为其设定了边界范围：王权只能在先知、祭司权之外行使。这种带有“上帝天启”性质的分权制衡理论，给古典自然法学家以巨大启迪。洛克就反复强调自己的政治理论来源于基督教，[4]其分

---

[1] 王立新：《论以色列君主制发展的三个阶段》，《南开学报》，1999 年第 1 期。
[2] [美]伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，中国政法大学出版社，2003 年版，导言第 3 页。
[3] 参见黄洋、赵立行、金寿福：《世界古代中世纪史》，复旦大学出版社，2005 年 8 月第 1 版，第 178 页；李炳奎：《律法书、历史书》，香港盐光出版社 2006 年 8 月第 3 版，第 54、171 页。
[4] 参见[英]斯图亚特·布朗：《英国哲学和启蒙时代》，高新民等译，中国人民大学出版社，2009 年 4 月版，第 112 页。

权理论与《圣经》中内容不无关联；而孟德斯鸠在洛克的基础上明确提出了“三权分立”思想，作为虔诚的天主教徒，其思想学说依然有很深的基督教《圣经》超验性烙印。

从宪政的“权力制约”要素来说，《圣经》从始至终都贯穿权力者必须受法律约束的原则。论到权力者与法律的关系，在《圣经·旧约》中上帝就要求以色列的君王必须受法律约束：“他（君主）登了国位，就要将祭司利未人面前的这律法书，为自己抄录一本，存在他那里，要平生诵读，好学习敬畏耶和华他的神，谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例”；[1]这样，依照“摩西律法”建立起来的古代以色列王国，遵行着“王在法下”的法律原则。不但“王在法下”，上帝自己也在“法律”之下。《圣经》中的上帝一旦与人立约，自己也必须受圣约的约束，不能违约。上帝虽然全能、全知，却不能恣意妄为，必须根据誓约自我约束，否则他就不是自己向人类所启示的那位上帝。“我必不背弃我的约，也不改变我口中所出的”。[2]因此，《圣经》中的上帝是个守约的上帝。如果说神人“圣约”是双方共同的“法”，那么连上帝也必须在法律之下；尽管上帝权力巨大，但他必须守法。在这一点上，人可用圣约中的“权利”去制约上帝之“权力”；人不仅可以根据圣约“祈求”上帝，甚至可以根据圣约“命令”上帝必须履约。这一法律原则并非人的发明，而是上帝自己向人做出的承诺：“耶和华以色列的圣者，就是造就以色列的如此说：‘将来的事你们可以问我；至于我的众子，并我手的工作，你们可以命令（order）我’”。[3]上帝尚且如此，人又怎能例外呢？“新约”中，上帝也曾严厉谴责那些拥有地位与权力的文士与法利赛人“能说不能行”，“他们把难担的重担，捆起来搁在人的肩上，但自己一个指头也不肯动”。[4]所以按照《圣经》的要求，掌权者如果对别人有什么要求，自己首先要身体力行。在西方，虽然柏拉图、亚里斯多德、西塞罗等古希腊罗马先哲提出过“法治”理论，但伴随着罗马帝国的倒塌，古希腊罗马文明就此掩埋，真正确立西方“法律至上”传统的是基督教及教会。[5]基督教会首先身体力行，遵照圣约原则在教会内部建立了“教会宪政”：虽然教会内所有的权力都集中于教皇，但教皇不能违背基督教义，不能违背教会法，不得从事与教会地位相反的行为，不得从事与教皇身份不相称

[1]《圣经·利未记》17 章 18~~19 节；“摩西律法”颁布于公元前 1450 年，其中君王必须守法的“法治思想”比柏拉图、亚里斯多德等人的古希腊法治理论要早 1000 多年。
[2]《圣经·诗篇》89 篇 34 节。
[3]《圣经·以赛亚书》45 章 11 节。
[4]《圣经·马太福音》23 章 3~~4 节。
[5] 汪太贤：《西方法治主义的源与流》，法律出版社，2001 年 10 月版，第 110、134 页。

的活动，否则就有被废黜的可能。[1]因此，基督教《圣经》贯穿了"王在法下"、"法律至上"之宪政原则，并且这种原则先后在古代以色列王国与基督教会率先被付诸实施，其宪政理论与实践，无疑为西方世俗社会的政治理论与实践树立了榜样与标杆，"法律至上"、"王在法下"的法律思想逐渐渗透到世俗社会领域。在罗马法与日耳曼法的传统中，君主遵守法律仅是道德上的要求；在法律上，一般规定他免于法律的约束。[2]由于基督教《圣经》的巨大影响，权力者必须服从法律支配的信念在西方被广泛接受；基于此，西方产生了君主必须守法的法律思想。罗马基督徒皇帝狄奥多西和瓦仑蒂尼安写信给地方长官论述到："如果君王自承受法律的拘束，这是与一个统治者的尊严相称的说法，因为甚至我们的权威都以法律的权威为依据。事实上，权力服从法律的支配，乃是政治管理上最重要的事情。"[3]中世纪罗马教皇也发布教令："无论何人，如为他人制定法律，应将同一法律应用于自己身上"；[4]所以，历代教会法学家都强调法律对君王的制约，如格兰西在 12 世纪就明确提出"君王的法令不可凌驾于自然法之上"、"君王受自己所颁布的法令的约束"[5]等法治观念，13 世纪托马斯·阿奎那认为："按照上帝的判断，一个君王不能不受法律的指导力量的拘束，应当自愿地、毫不勉强地满足法律的要求"。[6]奥古斯丁曾主张世俗的法律从属于超验的上帝的法律，[7]阿奎那则将之发展为政治权力不仅要受彼岸超验法律的约束，而且要受自身设定的人定法的约束，从而明确将世俗政治权威置于双重法律限制之下。无论如何，《圣经》的内容及其宗教政治实践赋予中世纪这些伟大的法学家以灵感源泉与巨大启迪；可以说，法律制约权力的西方宪政原则，是在教会法学家对基督教《圣经》之法意充分挖掘的基础上才真正得以建立。

顺便指出，学界一直公认西方的宪政文明源自古希腊，其学说始自柏拉图、亚里斯多德。本文却认为，"宪政"理念根源于古老的《圣经》，最早的宪政实践当为古代以色列。问题是，古希腊先哲的政治思想与古代希伯来文明有无联系？毋庸讳言，古希

---

[1] [美]伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993 年 9 月版，第 265 页。
[2] [美]伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993 年 9 月版，第 178 页。
[3]《阿奎那政治著作选》，马清槐译，商务印书馆，1963 年 4 月版，第 123 页。
[4]《阿奎那政治著作选》，马清槐译，商务印书馆，1963 年 4 月版，第 123 页。
[5] 彭小瑜：《教会法研究——历史与理论》，商务印书馆，2003 年 11 月版，第 42 页。
[6]《阿奎那政治著作选》，马清槐译，商务印书馆，1963 年版，第 123 页。
[7] [德]考夫曼：《法律哲学》，刘幸义等译，法律出版社，2004 年版，第 32 页。

腊文明的形成与古代西亚文明关系密切，它是在继承西亚其他古老文明基础上产生的，[1]其与古以色列民族的文明会通乃是必然；而且，自士师时代（约前1200——前1030）至王国时代末了，一直与古代以色列进行战争的非利士人就是来自古希腊的克里特岛。[2]如果说古希腊的先哲受了希伯来文明的启发而确立其宪制政治，那么西方宪政文明的真正源头就不是古希腊，而应是古代以色列及其《圣经》。如此，通过研究《圣经》中古代以色列历史的来龙去脉，进而探究其政治文明，对于我们认识并理解西方宪政文明之根将具有重要意义。

[1] 参见徐大同主编:《西方政治思想史》，天津教育出版社，2002 年版，第 12 页。
[2] 王秀美、段琦、文庸、乐峰:《基督教史》，江苏凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2006 年版，第 2 页。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

从柏拉图政治哲学看基督教的上帝观*

李革新（同济大学）

上帝及其启示是什么，这是一切宗教神学的根本问题。不同宗教神学对上帝及其启示的认识的界定都是不同的。这种不同的界定也直接影响了整个宗教神学和宗教信仰的品质。所以对上帝观的探讨是非常重要的。这对于我们认识基督教、现代性于古典哲学都是非常有意义的。

一、基督教的上帝观

我们知道，基督教上帝观的核心是三位一体论。所谓三位一体就是指上帝、耶稣基督和圣灵的统一性。在《旧约》中，上帝耶和华是世界的创世主，是全知、全能和全善的。上帝是有位格的独一真神；上帝是天地万有的创造者；上帝是历史的主宰；上帝要拯救他的百姓，赦免他们的罪孽，令他们作他的儿女；上帝将于世界末日审判世人。上帝是大能的，他对人类的善恶行为都赏罚分明。上帝是无限的、绝对的、超越的、自有永有、永不更改、独一、完美、伟大和永恒的；就自在本性而言，上帝是无所不在、无所不知、无所不能；上帝的道德属性包括圣洁、公义、爱和真理；上帝是万有的创造者、宇宙的管治者、罪恶的审判者、选民的拯救者和真理的启示者。圣子则是指耶稣基督。在《新约》中，圣父上帝"道成肉身"，化身为圣子耶稣基督。他把爱的福音带到人间，用自己在十字架上的鲜血替人类承担罪恶。他表明上帝和人类的新的契约，即以爱和信仰为根本。圣子是指基督宗教所相信的三位一体之上帝的第二位格，是永生上帝的独生爱子，是太初与上帝同在的道。他是上帝荣耀所发的光辉，是上帝本体的真像。圣灵是万有被立之前创造宇宙的三位一体之上帝中的第三位格，是出于圣父和圣子，历世历代被信仰、爱戴、尊崇和敬拜。圣灵是唯一能施行救恩使人重生的那一位，这救恩就是基督耶稣在十字架上舍命流血所完成的。圣灵住在信徒的心里成为人们的保惠师，并使人们成圣。圣灵来是为了启示和荣耀主耶稣基督，引

* 本文系国家社科基金项目"古希腊哲学中的净化观念研究（项目编号：17BZX073）"阶段性成果之一。

导我们进入一切的真理，并用公义和审判显明世人的罪。借着圣灵，所有的圣徒联合成基督的身体。上帝借着圣灵向人说话，其中的特殊启示就是圣经。应该说，三位一体是基督教信仰的基础。是否三位一体是正统与非正统信仰的分水岭。

对于基督教教义，我们需要注意两个方面。第一是爱和律法的关系问题。和犹太教相比，基督教更加强调爱的作用。在《新约》中，耶稣特别强调爱，他带来的福音就是爱的福音。例如，"耶稣对他说："你要尽心、尽性、尽意，爱主你的 神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。"（马太福音 22:37- 22:40）"当孝敬父母，又当爱人如己。'"（19:19）"只是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。"（5:39）"你们听见有话说：'当爱你的邻舍，恨你的仇敌。'只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。"（5:43-5:44）当然，耶稣也说爱和律法并不是对立的冲突的，爱是律法的完成。"莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们：就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。"（5:17-5:18）保罗也认为："爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐；爱是永不止息。（新约·哥林多前书 13：4）""因为我深信无论是死、是生，是天使、是掌权的，是有能的，是现在的事、是将来的事，是高处的、是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与 神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。"（罗马书 8:38-8:39）"凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那'不可奸淫'，'不可杀人'，'不可偷盗'，'不可贪婪'，或有别的诫命，都包在"爱人如己"这一句话之内了。爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法。"（罗马书 13:8- 13:10）在《加拉太书》中说："因为全律法都包在'爱人如己'这一句话之内了。"（5:14）犹太教更加注重外在的行为和事功，而基督教则更加强调内在的爱、罪、谦卑、恭顺。

奥古斯丁继承了这种"上帝是爱"的观念。在《论本性与恩典》中，他指出爱的程度也就是义的程度。"因此初步的爱就是初步的义；高一层的爱就是高一层的义；非常的爱就是非常的义；而如伯拉纠所说，'完全的爱就是完全的义；'但这种'爱是从清洁的心，和无愧的良心，无伪的信心生出来的'（提前 1：5）。'这样，在今生中，爱是至上的，

甚至命也比不上爱。'……爱本身就是上帝因我们的主基督耶稣而赐的恩典。"[1]他区分了两种爱，对上帝的爱和对世界的爱。对上帝的爱可以帮助人获得拯救，而对世界的爱则是堕落的。我们应该把对所有的爱都归向上帝。"两种爱可以共存于一个人。一种爱对人来说有助于良好的生活，这种爱应当增长，而另一种爱会使我们生活不良，这种爱应当消减，直到我们整个生命得到完全的治疗，转变成善的。"[2]

从某种意义说，在基督教中，爱的地位高于律法的地位。爱是律法的精神和目标，而律法是爱的落实处。如果没有爱，律法就是成为僵化的教条，就会对人心没有真正价值。如果没有律法，爱就无所皈依。爱就成为幽灵，人们就可能以爱的名义做出各种非法的事情。所以爱和律法是不可偏废的。

第二，在基督教文化中，另一个重要和突出的问题就是理性和信仰的关系问题。他们认为理性和信仰是对立的，信仰高于理性。例如德尔图良就指出："因为荒谬，所以信仰。"安布罗斯在《论公教信仰》中说："需要信仰的地方，不要去论证。"格里高利则认为："如果人类理智能够提供验证，信仰就毫无功绩可言了。"他们认为存在独立的信仰，信仰和上帝的真理相关，而理性和自然事物相关。信仰高于理性。所以，哲学是神学的婢女，哲学低于神学。在基督教文化中，存在一种普遍的对于理性的贬低和轻视。但是由于基督教的自我辩护需要，哲学在基督教世界又获得了极大的发展。特别在经院哲学中，哲学思辨取得了前所未有的地位。

因此，基督教神学家也有很重视理性，试图协调理性和信仰的冲突。奥古斯丁虽然强调爱的意义，但是他也非常重视理性的作用。在《论自由决断》中，他认为统治人类的是永恒的律法，而遵循律法就意味着遵守理智。愚蠢和智慧的区别就在于是否遵循理智的统治。理智绝不能屈服于情欲。"智慧在于人的理智实施其统治；理智即使不进行其统治，还是存在的。"[3]托马斯阿奎那认为在哲学的知识之外，还存在神学的知识。在《神学大全》中，托马斯阿奎那认为："神圣学问之为知识，就是如此，因为它基于更高一级知识所认识的原理，这更高一级知识就是关于上帝的知识和幸福者的知

[1] 奥古斯丁:《奥古斯丁选集》，汤清等译，宗教文化出版社，2010 年版，第 303 页。
[2] 《中世纪哲学》(上卷)，赵敦华等编，商务印书馆，2013 年版，第 471 页。
[3] 同上，第 309 页。

识。”[1]他对上帝的存在进行了著名的五种论证。他认为上帝是推动万物而自身不被推动的第一因。神是纯粹的实存，没有任何潜在性，神的存在和本质是完全同一的，神也是不会发生任何改变的存在，神是单一的，不包含任何其它部分。“神是绝对单纯的，因为神没有身体，或包括肉体与精神物质的合成体。神是纯粹的行动，在他里面本质与存在完全相同，是所有存在的完善，并且是最高的善良。”[2]但是，阿奎那的上帝观被看作是“形而上学的上帝”，这种上帝不同于“圣经中的上帝”。形而上学的上帝是不动的，而圣经中的上帝是活生生的，可以对人的祈祷、苦难做出回应，对人的善恶进行奖罚。

新教也把理性和信仰的对立冲突强化了。一方面，信仰的地位和力量被提高了。上帝成为个人信仰的对象，教会的作用和权威被大大贬低了。个人可以凭借信仰直接和上帝沟通。路德从圣经中把“因信称义”的理论提升出来。“每一个基督徒所应该留心的第一件事，就是要丢弃靠行为的心，单单多求坚固信，并籍着不求多知道善行，……因此对基督的真实信仰乃是一个无可比拟的宝库，它带来一切救赎，救人脱离一切恶事，……只是信，不是行为，才使人称义、使人自由、使人得救。”[3]在新教中，个人的信仰成为和上帝连接的渠道，这是基督教信仰的个人化的开端。另一方面，理性的作用被贬低了。路德把理性称为“婊子”，反对人能够对上帝拥有真实的知识。神的存在、大能、良善远远超出了人类的理性认识范围。他认为：“亚里士多德的整体哲学之于神学，等于影子之于光线”，“除了人类理性的有限内容之外，哲学所能表达的，完全是一无所有。”[4]

在20世纪新教神学中，理性和信仰的冲突也非常明显。新正统主义神学家卡尔•巴特为了反对近代以来上帝的世俗化，强调上帝的异在性，认为上帝完全是一个异在者，上帝就是上帝。上帝和人类没有任何共同之处。这种倾向是对理性和信仰的差异性的强调，但是也可能导致人类对上帝的疏离，上帝就是完全无法理性认识的。刘小枫指出：“巴特不仅认为，人不能把握上帝，理解上帝，而且认为，人不仅找不到上帝，也不寻找上帝。人寻找上帝的努力都是徒劳”。[5]舍斯托夫也非常强调理性和信仰的对立冲

---

[1] 《中世纪哲学》（下卷），赵敦华等编，商务印书馆，2013 年版，第 1312 页。
[2] 奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞成等译，北京大学出版社，2003 年版，第 365 页。
[3] 路德：《路德选集》，徐庆誉等译，宗教文化出版社，2010 年版，第 237-238 页。
[4] 奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞成等译，北京大学出版社，2003 年版，第 416 页。
[5] 刘小枫：《走向十字架的真》，上海三联书店，1994 年版，第 53 页。

突。他认为调和圣经启示和希腊理性就是“使圣经接近理性，迫使圣经向理性鞠躬。”正如刘小枫指出的：“舍斯托夫的毕生的努力在于，与源于希腊的理性思辨哲学语言作斗争，用圣经语言来表达这样一个主题：信仰，唯有看到天父的信仰，由天父唤起的信仰，才触及最高的、决定性的关怀个体存在与不存在的真并给无根基的个体之在提供根基。”[1]

总而言之，一般来说，在基督教中，爱和信仰的地位都高于律法和理性。人们对上帝及其启示的理解都是对爱和信仰的理解。所以信望爱成为基督教最重要的德性。

二、基督教上帝观的现代性后果

哲学与宗教、理性和信仰的冲突同样是现代性的基本问题。现代性的出发点是理性反对信仰，是对基督教的上帝观念的反叛。近代哲学的产生首先是基于现代民族国家的建立的需要。在这种过程中，近代科学和数学获得了巨大发展，形成了机械论的世界观。现代人推崇机械论的一个重要原因是对上帝的奇迹概念的否定。笛卡尔和培根都关心方法论问题，致力于现代科学的进步。霍布斯在《利维坦》中也对天主教和基督教会进行激烈的批评，他试图建立一个独立的排除了基督教影响的世俗国家。在启蒙运动中，无神论、自然神论等思想都获得了更大的发展，和基督教及其神学的冲突也达到了空前激烈的程度。但是他们的激进思想显然是片面的。所以德国古典哲学试图把上帝重新拉回到哲学中来。他们认为启蒙运动简单地否定上帝是不合理的，应该把基督教的思想和现代性的思想结合起来，创造更高的更加综合的政治思想和哲学文明。

康德在《纯粹理性批判》中认为上帝不是经验认识的对象，我们对上帝不能形成科学知识。他从本体论、宇宙论、自然神学三个方面批判了证明上帝存在的不可能性。本体论证明是分析命题，不具有经验的充实性，宇宙论证明的综合命题也是不可能的。“理性在神学上的单纯思辨运用的一切尝试都是完全毫无结果的，并且按其内部性状来说毫无意义的”。[2]这是对传统形而上学和神学的巨大否定。但是在《实践理性批判》中，他重新把上帝纳入到自己的道德哲学中，建立了道德神学。他认为人类的道德实践活

[1] 刘小枫：《走向十字架的真》，上海三联书店，1994 年版，第 32 页。
[2] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004 年版，第 501 页。

动是不能脱离上帝的。人人都追求至善，至善包含了幸福和道德两个方面，在现实中我们是无法达到幸福和德性的一致的，只有上帝才能保证德性和幸福的一致。“道德学根本就不是高于我们如何谋得幸福的学说，而是关于我们应当如何配当幸福的学说。只有在宗教参与之后，我们确实才有希望有一天以我们为配当幸福所做努力的程度分享幸福。”[1]所以他把上帝作为三个公设之一。他把这称为“纯粹理性的信仰”。康德否定了知识论意义上的上帝，但是接受了道德论意义上的上帝。

黑格尔认为理念或者精神就是上帝。黑格尔的三段论的思辨哲学就是对基督教的核心教义即三位一体论的“解神话化”，或者说基督教教义的纯粹概念式表达就是黑格尔的思辨哲学，两者具有高度的一致性。正如古留加指出的：“他把神圣的三位一体（圣父、圣子、圣灵）解释为作为他的哲学体系之基础的三段论法。”[2] 黑格尔认为哲学和基督教并不是对立的。“哲学的对象与宗教的对象诚然大体上是相同的。两者皆以真理为对象——就真理的最高意义而言，上帝即是真理，而且惟有上帝才是真理。”[3]他把上帝引入到人类历史领域，创立了历史神学。人类的普遍历史成为上帝的自我运动的必然场所，“‘景象万千，事态纷纭的世界历史’，是‘精神’的发展和实现的过程——这是真正的辩神论，真正在历史上证实了上帝。只有这一种认识才能够使‘精神’和‘世界历史’同现实相调和——以往发生的种种和现在每天发生的种种，不但不是没有上帝，却根本是‘上帝自己的作品’。”[4]黑格尔的历史哲学本质上是历史神学，使历史具有了道义论色彩。

但是德国古典哲学试图接受上帝的思想受到了后人的激烈的质疑和批判。尼采喊出了“上帝死了”的口号。他认为近代哲学在思想上没有摆脱基督教的影响，所以要创造新文化和新哲学，必须批判基督教。“上帝堕落成为对生命的抵抗，而不是成为对生命的昭示和永恒的肯定（Ja）！上帝宣布了对生命、对自然、都生命意志的战争。”[5]在尼采看来，基督教的教义完全是谎言。“作为一种绝对命令，‘信仰’是对科学的否决——在实践中，不惜一切代价地撒谎……保罗清楚地意识到，谎言——‘信仰’——是非常必

[1] 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，1999 年版，第 142 页。
[2]古留加：《黑格尔传》，贺麟译，商务印书馆，1978 年版，第 149 页。
[3]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1980 年版，第 37 页。
[4]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社，1999 年版，第 448-449 页。
[5] 尼采：《敌基督》，香港汉语基督教文化研究所出版，第 17 页。

要的：教会后来借用了保罗的看法。"[1]因此尼采特别推崇“理智的诚实”。在《快乐的知识》中，他以寓言的方式表达了上帝死了的思想。"上帝死了！永远死了！是咱们把他杀死的。我们，最残忍的凶手，该如何自慰呢？"[2]在《查拉图斯特拉如是说》中，他宣扬上帝死了，超人到来的消息。“我教你们超人的道理。人是一样应该被超越的东西。……超人是土地的意义。你们的意志说，超人必定是土地的意义。"[3] "‘一切天神皆已死去；如今我们希望超人长生'——这将成为那伟大底正午时我们的最后愿望！"[4]所以尼采试图彻底排除基督教上帝观念对现代哲学和文明的影响，以创造新文化和新历史。

总而言之，现代哲学的产生都和基督教的上帝观息息相关。但是我们发现，不论是反对上帝，还是接受上帝，都是以启示和信仰的态度看待上帝。也就是说，他们反对上帝也是以基督教对上帝的概念理解为前提的。他们并未提出和基督教不同的上帝观。这也就意味着他们不可能真正克服基督教的上帝观。换言之，这不是古典哲学的态度。在古典哲学中，神是人信仰的对象，但是神更多是被作为律法的制定者而出现的。这种观点在现代哲学被忽视和遗忘了。

三、柏拉图神学思想的启示

柏拉图的古典政治哲学对基督教和犹太教等都产生了巨大影响。基督教和犹太教都从柏拉图和亚里士多德哲学中汲取丰富的思想资源。从某种意义上看，柏拉图的政治哲学中的神学思想对于我们理解基督教的上帝观都具有巨大意义。

在《理想国》中，柏拉图对神的本质进行了规定。第一，神是善的。神只是善的原因，不是一切事物的原因。如果把神看作是一切事物的原因，那么神也就会是恶的事物的原因，但是神本身又是善的，这就可能产生矛盾。基督教就面临这样一个神义论问题。如果上帝是万物的创造者，那么上帝也可能是一切恶和痛苦的事物的创造者，这是不合乎上帝的本质的。为了解释至善的上帝为什么创造了存在恶的世界，奥古斯丁把恶的原因归结于人的自由意志。神对恶人的惩罚也是为他们好。第二，神是不变

---

[1] 尼采：《敌基督》，香港汉语基督教文化研究所出版，第 53 页。
[2] 尼采：《快乐的知识》，黄明嘉译，中央编译局，2001 年版，第 127 页。
[3] 尼采：《苏鲁支语录》，徐梵澄译，商务印书馆，1997 年版，第 6 页。
[4] 同上，第 76 页。

的。神是尽善尽美的，因为智慧、勇敢、至善的心灵状态是最坚固稳定，不容易改变的。神一旦改变就意味着神变坏了，这和神的本质是违背的。而且神不能有任何形象，神也不会乔装改扮欺骗世人。这种观点也和基督教中的上帝不会欺骗人的观点是一致的。笛卡尔就曾经利用这种观点来证明外在世界的存在是真实的。

《蒂迈欧》是对基督教产生巨大影响的一篇对话。在《蒂迈欧》中，柏拉图提出了一个造物主德穆革的观念。柏拉图认为这个神是全善的。"造物主是完善的。创造者对一切都是公正的。他不偏待某些事物，希望一切事物都尽可能像他一样。这一点乃是创造万物和这个宇宙的真正出发点。我们也应凭着人的智慧相信：神希望万物尽可能完善而无缺陷。"[1]宇宙灵魂先于宇宙身体被创造。造物主在创造宇宙身体时就已经把宇宙灵魂造好了。造物主是首先创造了灵魂，使之更老练，更有能力，成为身体的统治者和主人。否则当身体和灵魂结合时，就会出现"后生统治先生"的"反自然"的情况。造物主把宇宙灵魂安置在宇宙中心，并且把它扩展到整个宇宙，使宇宙灵魂充斥了整个宇宙身体，宇宙身体的每个部分都包含了理性。然后，造物主开始创造其他生命体。包括天空中的诸神，空中飞行的动物，水中居住的动物和陆地行走的动物。四种被造生物分别对应着火、气、水、土四种元素。这四种生命体一个比一个滞重，因此它们的理性等级也是逐渐降低的。诸神由火构成。诸神包含了宇宙诸神和奥林帕斯诸神。宇宙诸神似乎是其他星体，是光明可见的神。它们具有圆球形，具有高超的理性，被安置在天空各处，点缀整个宇宙。然后，造物主再创造人类的灵魂，他把宇宙灵魂搅合在一起，倒进没有用完的材料，这样的灵魂就变得不再那么纯洁了。而且每搅合一次，灵魂的纯洁度就降低一次。最后，造物主让年轻的诸神创造人类的身体，装备人类灵魂所需要的一切，并且让诸神做人类的统治者，以最好最智慧的方式引导他们。

在《政治家》中，柏拉图认为最好的统治是神的统治，而不是人的统治。他谈到，克洛诺斯时代是神治的时代。它是一种伟大的政治成就，为我们提供了立法依据。因为克洛诺斯认为人不可能很好地治理人。没有神的统治，人的统治一定是会败坏的。"人类无能管理人类事务，当人自己拥有独裁一切的权威时，他不可能不变得狂妄、傲

[1] Plato.*Timaeus*. 29e-30a. in *Complete Works*. Edited，with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Hackett Publishing Company. 1997.

慢和不义。”[1]所以克洛诺斯给人类派来的国王和统治者都不是人，而是守护神。对于守护神来说，照料人类是轻而易举的事情，他们的统治是绝对正义的，而人的统治是不可能达到绝对的正义的。

在《法律篇》中，柏拉图的神具有政治学和立法学的意义。他指出，法律是对每个人的整个一生进行的统筹安排，给予人生的每个阶段以明确的内容规定。法律是一个人的首要的父母和保护者。因此法律就是政治文明的核心和首要事实。他把神作为立法者。在立法开始时，他首先邀请诸神参与国家法律的创建。“让我们祈求神来建立国家。让他倾听我们，并且让他仁慈而吉祥地加入到我们中间来，帮助我们创建国家和法律。”[2]这里充分体现了柏拉图对话中的“神道设教”思想。在他看来，真正的法律就是神法，以神的名义订立法律。因为只有以神的名义制定的法律才能保证人民对法律的尊敬和遵守，才能确保法律的权威性和有效性。这也体现了柏拉图关于法律是强制和教育相结合的原则。他区分了法律的序言和法律条文。他认为法律序言比法律条文更加重要。法律的序言更多承担人生观世界观的教育功能。而法律的条文更多是事后惩罚的作用。

柏拉图还区分了神圣的利益和世俗的利益。一类是世俗的德性或者利益，一类是神圣的德性或者利益。一方面，神圣的利益高于世俗的利益，神圣的利益决定了世俗的利益。另一方面，神圣的利益包含了世俗的利益，没有神圣的利益就不可能有世俗的利益。他指出，在世俗的利益或者德性中，首要的是健康，其次是美貌，再次是力量，最后是财富。财富应该是智慧的仆人。在神圣的利益或者德性中，首要的是智慧和判断力。其次是自我节制或者自律，再次是正义，最后是勇敢。这意味着所有这些利益都指向智慧和理性。立法的最高目的是理性和哲学。

所以阿维罗伊认为《法律篇》是关于启示和预言的书。也就是说，上帝的启示首先是律法，而不是所谓的爱和拯救。把启示理解为律法，才是对上帝、启示和宗教的古典哲学的理解。因此，虽然柏拉图并不知道基督教和犹太教，但是他同样思考了所谓的启示上帝的问题。在柏拉图古典哲学的立场看，《圣经》是一本律法书，而不是

[1] Plato, *The Laws of Plato*. 713c.Translated by Thomas L. Pangle, Basic Book, Inc. 1980.
[2] Plato. *The Laws of Plato*.712b.

启示书。认为《圣经》是非律法性的神秘主义的启示书，这本身就是信仰的态度，不是古典哲学的立场。我们不能形而上学地理解上帝的启示，而应该政治性和法律性地理解上帝的启示。现代性以来的基本错误就是形而上学地理解所谓的“启示宗教”，而不是把启示宗教看作是政治生活的一部分。这是现代哲人和古代哲人的基本差异。这种差异意味着现代性本质上仍然是宗教性的和形而上学性的，现代性并未达到自己反形而上学和反宗教的意图。

精通柏拉图哲学的施特劳斯，通过基督教和犹太教、伊斯兰教比较清楚说明了这一点。根据犹太教正统观点，犹太教的核心是律法或者托拉（Torah）。正如迈蒙尼德指出的：“作为我们的信仰的准则，《律法书》是唯一的。我们坚信除了我们的导师摩西的《律法书》外，从来没有过，也绝不会再有其他什么神圣的律法书。”[1]在他看来，摩西律法是万世不易的，“让律法的根本原理依从时间、地点而就会很不恰当；相反，依神之所言，各种律例和典章必须是确定的、无条件的和普遍的”。[2]同时，迈蒙尼德还对人的律法和神的律法作出了区分，他认为摩西律法之所以值得遵守，乃是因为律法的唯一的和最高的根据是上帝的启示，也就是说摩西律法绝不是人为的产物，而是来自于上帝的启示。由此对律法的遵守是绝对的义务，是无条件的。正是通过摩西律法，犹太人被统一到一个宗教共同体之中。相反，基督教虽然也接受了犹太教的律法，但是基督教认为仅仅遵守律法是不够的，必须更加重视律法背后的意义，正如耶稣所说，“人称义是因着信，不在乎遵行律法。”基督教更加重视人们的内心信仰和虔诚，更加看重人们的灵性生活和灵魂得救，所以基督教是一种信仰主义和道德主义的宗教，具有很强的唯灵论和内在化特征。

在施特劳斯看来，是侧重于公共的律法还是侧重于内在的信仰构成了基督教哲学和犹太教哲学的根本区别。在《迫害与写作的艺术》中，施特劳斯指出：“犹太人和穆斯林所理解的启示的特征是律法（Torah），而非信仰。相应地，伊斯兰和犹太哲学家在反思启示时首先关注的不是一个信条或者一套教义，而是一种社会秩序，如果这种秩序是无所不包的话，它就不仅规范行为，而且规范思想或者意见。如此理解的启示

[1]摩西•迈蒙尼德：《迷途指津》，山东大学出版社，2000 年版，第 348 页。
[2]同上，第 487 页。

就把自身交由忠诚的哲学家来将之解释为完美的律法和政治秩序。"[1]在《如何进行中世纪哲学研究》一文中，施特劳斯又指出，"在穆斯林和犹太人眼中，宗教首先是律法。相应的，宗教首先作为一种政治事实进入哲学家的视野，因此讨论宗教的哲学科目不是宗教哲学，而是政治哲学或政治科学。"[2]所以，如何理解上帝的启示，是把启示理解为法律，还是把启示理解为爱和拯救，这是区分基督教和犹太教的关键之一。

四、结束语

西学东渐以来，中国文化既受到了西方科学技术文明的冲击，也受到了基督教的极大影响。我国传统的政治文明受到了极大冲击。我们不得不重新构建新型的政治文明。法律是政治文明的核心和灵魂。政治文明的重建关键就是对法律的重建。因此，面对基督教的巨大影响，如何理解基督教的上帝观及其启示是一个重要问题。我们应该以柏拉图的古典政治哲学的立场来理解基督教，理解基督教的上帝和启示，把上帝及其启示看作是法律的基础和来源。这种神法的概念不但有利于人们对法律的接受和遵守，也有利于个人心灵的净化和提升。如果抛开律法谈启示，就难免落入神秘主义和信仰主义的危险。如果抛开启示谈律法，也很难对人性进行高尚的道德教育。

在现代社会中，法律往往被理解为是世俗的、理性的，它仅仅是国家为贯彻特定的政治、经济以及社会政策而精心制作的工具。这种法律仅诉诸于人的理性计算以及利弊权衡，完全不考虑人的激情、梦想和信念。但是真正的法律还包含着情感、信仰，承载着人类对正义的诉求，所以只有包含了神圣性的法律才能得到人们的敬畏和遵循。孟子就说："徒善不足以为政。徒法不能以自行"。伯尔曼也认为："法律必须被信仰，否则它将形同虚设。"所以，法律同样需要人们的敬畏和信仰，这种神圣的法律不但具有更高的权威性和效力，也能够对人心起到净化和升华的作用。这是我们在建设社会主义法律体系时应该注意的问题。

[1]Leo Strauss. Persecution and the Art of Writing[M]. Chicago and London: the University of Chicago Press. 1952.PP9-10.
[2]施特劳斯等:《经典与解释的张力》，三联书店，2003 年版，第 317 页。

“人”的“成圣”与“去圣”：自由主义勃兴与失落的理路梳理及出路探寻*

何智坚（华东师范大学）

摘要：对“个人权利”的肯定“自由主义”的主要内核之一，既构成其最初勃兴的基础，推动了现代社会的发展和演进，同时随着世俗化和多元主义倾向的加剧，也成为其逐渐式微的滥觞。本文拟以“人”的“圣化”为切入，尝试梳理了中西方“自由主义”发展的思想理路，并试图在此基础上，对其出路探寻提出一点拙见。初步的结论是，西方以“个人权利”为核心的“自由主义”随着世俗化的加剧，逐渐呈现出极端化倾向而难以回应心灵危机；而中国以“民族/国族”为内核的“自由主义”，最终也以作为一个象征性的“人民”的“圣化”而宣告了与“自由主义”初衷的背离，二者均不能代表未来自由主义的发展方向，而理想的选择是应在尊重和肯定作为个体的“人”的权利的基础上，完成“自由主义”与“超越精神”的接榫，即在某种程度上对“人”的“去圣化”，换言之，也可称之为对人类“幽暗精神”和“理性主义”的警惕和反思。

关键词：自由主义；超越精神；世俗化；自然权利；心灵危机

自启蒙时代以降，“自由主义”就成为各界论家难以回避的重要议题之一，高歌赞颂者有之，无情鞭挞者亦有之，而由于其本身内涵多歧性的不断蔓延，也加剧了这种分歧的张力和紧张。一方面，作为“现代性”精神内核之一的“自由主义”对“个体权利”的肯定既构成了现代道德伦理的基础，也在事实上对现代社会的诞生起到了某种程度的助

---

* 本文最初的思路，主要受到张灏先生《重访轴心时代的思想突破——从史华慈教授的超越观念谈起》（载许纪霖、朱政惠编：《史华慈与中国》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008 年，第 141—153 页）和许纪霖先生《独根、造根与寻根：自由主义为何要与轴心文明接榫》（载许纪霖、刘擎主编：《多维视野中的个人、国家与天下认同》，上海：华东师范大学出版社，2013 年，第 39—51 页）两篇文章的启发，两位先生的问题关怀、分析思路以及所提出的“超越精神”、“整全性的自由主义”等概念，都在本文中多有学习、借鉴和引用。特此致谢！

推作用；另一方面，随着世俗化和多元主义倾向的加剧，“自由过度”所带来的现实危机和心灵危机，又成为其为人所诟病的表征之一，遭到了包括马克思（Karl Marx）、海德格尔（Martin Heidegger）、马尔库塞（Herbert Marcuse）、施密特（Carl Schmit）等以及保守主义和社群主义学者的批判[1]，如何处理这种矛盾的紧张关系，在当下时代究竟是“自由太多”，还是“自由不够”？其内部的多元性又将如何调适？如何回应那些对于“自由主义”的批评并探究其未来发展的道路，由此也都成为了值得思考的问题。本文拟以“人的圣化”的视角为切入，对“自由主义”在中西方思想史上的理路内涵的发展做出初步梳理，并在此基础上提出笔者对其出路的粗浅陋见——即“自由主义”滥觞于对“人”的“圣化”的逐渐形塑，促进了现代社会的诞生和发展，但一方面随着世俗化倾向的加剧也造成了人类的心灵危机，另一方面在以“民族/国族”为内核的后发现代国家，“自由主义”中对“人”的“圣化”亦被抽象成为作为概念的“人民”，亦背离了其本身的初衷，而其出路则在于接榫于超越精神，将世俗的自由权利与超越的永恒价值之间建立起某种程度的系连，同时保持对人性“幽暗精神”和“理性万能”的高度警惕，用许纪霖先生的话讲就是“探寻多元社会下，自由主义的文明根基”[2]。笔者拟以如下体例展开讨论：第一部分梳理西方自由主义思想发展的轨迹；第二部分梳理中国“自由主义”的发展轨迹；第三部分则在上述两部分梳理和讨论的基础上，对自由主义如何接榫超越精神的问题作出探讨。不当之处，尚祈方家教正。

一、西方[3]的“自由主义”——以“自然权利”思想为主要讨论

[1] 概括而论，这种批判主要表现在对资本主义社会对“人”的工具化/物化的批判、对盲目崇拜理性的批判，以及对“自由主义”所造成的新一轮的“暴政”的批判等，其中以施密特“国家主义”视角下对自由主义的决断性、执行力、多元主义和公共生活淡薄等方面的弊端的批判最为系统和著名（详见氏著《宪法学说》，刘锋译，上海：上海人民出版社，2005 年），而麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）、查尔斯·泰勒（Charles Taylor）等学者对“自由主义”的亦多有反思。此外值得说明的是，狄百瑞（William de Bary）、杜赞奇（Prasenjit Duara）等学者的相关研究对亚洲“自由传统”的发掘，逐渐成为反对传统以西方“自由理论”为主导的经验例证和需要高度关注的思想动态。

[2] 许纪霖：《独根、造根与寻根：自由主义为何要与轴心文明接榫》，第 50 页。

[3] 需要说明的是，“西方”这一名词本身也是化约式的表述，因为其内部的英国传统、法国传统、德国传统、意大利传统等，都不尽相同，这一点是应当引起重视的，然而本文所意指的“西方”乃是作为与中国相对应的概念表述，尽管对其内在的差异和分歧会略作交代，但若详细考究，又非这篇小文所能尽述。事实上，认为的概念表述，就其本质而言，都是化约的产物，如关于“英国”一词的用法，详细而论，亦应加以区分，如“不列颠”、“英格兰”、“英吉利”等均有不同的历史含义与语境应用。概而论之，“不列颠”或可指称诺曼征服（1066）前的英国本部，此时的英国大致由英格兰、苏格兰、威尔士三个邦国组成，彼此竞争，最终英格兰不断壮大，影响力也逐渐扩张，并逐渐成为不列颠岛上最富裕、最强盛的国家，通过一系列手段控制了苏格兰和威尔士。而现代意义上的“大不列颠”则是指“1707 年，英格兰和苏格兰联合之后的王国”，并不完全等同于其传统含义。尽管使用“不列颠”和“英吉利”为代称的著作亦不少见（如《英吉利教会史》、《不

一般的观点认为，“自由主义”是西欧社会的产物[1]，所以我们先从西方的传统开始说起。而对于西方的“自由主义”的梳理，一部分学者认为，现代意义上的“自由主义”在词源学上是 19 世纪西班牙一个政党的名称，却可以迅速在英语世界中获得广泛的认可和流通，乃是由于洛克（John Locke）、霍布斯（Thomas Hobbes）、卢梭（Jean-Jacques Rousseau）等思想家所推动的“启蒙思想”发展的产物，而 1750—1914 年这段时间，则是“自由主义”的黄金时代[2]；也有一些学者将其历史追溯至遥远的古希腊和古罗马传统，认为斯多葛学派和西塞罗（Marcus Tullius Cicero）等人的思想是为现代“自由主义”的发展提供了重要的思想资源[3]，尽管经过“黑暗的中世纪”的压制却随着“启蒙运动”的勃兴而大放异彩。笔者在此无意臧否两种观点的利弊优劣，但需要注意的是，无论是将“自由主义”归功于启蒙运动，还是追溯到希腊罗马，都忽略了一个重要的阶段——即“中世纪”对“自由主义”产生的酝酿作用[4]。一个很简单的问题就是，为什么启蒙运动会发生在近代的西欧，而不是其他地方？历史是具有连续性的，传统的古典思想经过中世纪的转译和再造，从而酝酿了近代启蒙的种子，推动了现代社会的发展和演进，所以“中世纪”是讨论西方“自由主义”发展不可忽略的一个重要阶段。基于此，本部拟以三部分展开讨论：西方古代的自由；西方中世纪的自由；西方近代以来的自由。

1．西方古代的自由

19 世纪重要的自由派思想家贡斯当（Benjamin Constant）在其名著《古代人的自由与现代人的自由》中认为古代的自由与现代的自由有着本质区别，并将前者的特征归纳为——

“古代人的自由在于以集体的方式直接形式完整主权的若干部分：诸如在广场协商

列颠诸王史》等），然而至少就中国大陆学界而言，以英格兰代指英国仍为普遍情况。近年来，西方学界，特别是以斯金纳（Quentin Skinner）、波考克（Pocock J.G.A.）等人领导的剑桥学派，更是强调概念史论域下专有名词的准确使用，所以不得不对此引起重视。关于相关概念用法的辨析，可参考孙坚：《试析“不列颠”与“英格兰”、“议会”与“国会”之间的差别》，《世界历史》2013 年第 6 期，第 119—122 页。

[1] 李强：《自由主义》，北京：东方出版社，2015 年，第 7 页。

[2] 顾肃：《自由主义的基本理念》，南京：译林出版社，2013 年，第 2 页。

[3] 李强：《自由主义》，第 30 页。

[4] 关于西欧中世纪，历来有“黑暗的中世纪”的说法，如梁启超就曾指出“中世纪之始，蛮族猖披，文化蹂躏，不殆言矣……故中世史者，实泰西之黑暗时代也。”（见氏著：《新民说》，北京：中国文史出版社，第 90 页），尽管梁氏的表述在其历史语境下亦有其内涵和价值，但却与西欧的历史事实相去较远。近年来，随着专业研究的深入，关于“黑暗的中世纪”的说法日渐为主流学界所摈弃，应当看到的是作为前现代的中世纪固然有压迫和不平等的一面，但同时也酝酿了现代社会所必须的思想和物质条件。

战争与和平问题，与外国政府缔结联盟，投票表决法律并作出判决，审判执政官的财务、法案及管理，宣召执政官出席人民的集会，对他们进行批评、谴责或豁免。然而，如果这就是古代人所谓的自由的话，他们亦承认个人对社群权威的完全服从是和这种集体性自由相容的……在古代人那里，个人在公共事物中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却都是奴隶，所有私人行动都受到严格的监视。个人相对舆论、劳动、特别是宗教的独立性未得到丝毫重视。我们今天视为弥足珍贵的个人宗教信仰的自由，在古代人看来简直是犯罪和亵渎。社会的权威机构干预那些在我们看来最为有益的领域，阻碍个人意志……公共权威还干预大多数家庭的内部关系……作为公民，他可以决定战争与和平；作为个人，他的所有行动都受到限制、监视与压制；作为集体组织的成员，他可以对执政官或上司进行审问、解职、谴责、剥夺财产、流放或处以死刑；作为集体组织的臣民，他也可能被自己所属的整体的专断意志褫夺身份、剥夺特权、放逐乃至处死。”[1]

尽管作者在这里的表述具有鲜明的时代色彩，但却提出了“自由主义”的一个重要的核心命题——“个人主义”原则。如果通观全书，就可以很清楚地看到作者对“个人自由”、“个人独立”的坚定信仰和积极拥护，这些都是十分值得借鉴和赞赏的。诚然，如果站在贡氏现代主义的立场和视角来看，古代的自由实则是一种“伪自由”，然而，如果回到彼时古希腊、古罗马的历史语境下，情况可能会略有不同。就笔者所见，其至少有如下几点是值得关注和思考的。

首先，提供了伦理价值和道德意义上的价值肯定。正如阿克顿勋爵（Lord Acton）所说“自由，从 2460 年以前在雅典播种以来，就仅次于宗教，是善行的动力和罪恶的常见托词……是一个成熟文明的精美果实。”[2]当然，这并非否定彼时特权制度下的不平等，但同时应该注意的是这种特权制度的维系并非单靠强权和淫威，而是来自于“人民同意”（至少是形式上）的“选举”，而且这种“人民同意”同后来所谓的代议制以及抽象化的“人民话语”不同，乃是普遍直接民主的历史表征，从而使得当权者的合法性获得伦理和道德方面的制约。诚然，贡氏的论述仍有两点是需要加以关注的，一是阶层分化问

[1] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，阎克文、刘满贵、李强译，上海：上海人民出版社，2015 年，第 71—72 页。
[2] 约翰·阿克顿：《自由史论》，胡传胜、陈刚等译，南京：译林出版社，2012 年，第 11 页。

题，二是公共事务与私人事务问题。就前者而言，需要注意的是，贡氏这里所说的乃是“分化”而非“固化”，梭伦在阿雷乌泊果斯议事会中所推行的“宪制改革”[1]固然有为了缓解彼时社会矛盾的因素，但又何尝不是收到当时伦理价值与道德观念影响的结果？因为在当时的希腊人的普遍观念中，“神道无处不在并确信最高之神宙斯的天理公义，而不逊之举必受到惩罚。”[2]而希波战争的胜利在这种意义上，也与这种维护“公共自由”的观念不无影响，稳坐宝座的薛西斯检阅舰队入侵希腊之时何等风光？但最终却铩羽而归，宣告了“自由城邦制”的胜利。即便到了公元前 478 年，包括雅典提洛同盟在内的若干同盟的建立，也是以“自由之友”为名的，这种情况直到伯罗奔尼撒战争后斯巴达人以武力取胜才划上暂时的休止符。而就贡氏所说的公共事务与私人事务问题，确实是古代“自由”和现在“自由”的重要分野，其权力的实现乃是以对个人领地的诸多侵犯为代价的，在此意义上，“自由”成为了手段和工具，而非“政治本身的意义”。而这也成为启蒙运动以来被诟病最多之处，从而使得西方自由主义对“个人性”价值的肯定走向了天平的另一端。

其次，超越性观念的引入。由于该部分内容牵涉较广，现仅举几例试做略述。“自由”的前提是“理性人假设”，无论什么时代，一个非理性的人获得充分行使个人自由的权利和场域，在理论上都可能对其他理性人的自由造成妨碍。然而“理性”从何而来呢？按照圣奥古斯丁（Saint Augustinus）的表述是“**理性是人最高、最卓越的官能，来自于比之更优越的上帝的赐予**”。[3]

“这是上帝自己使你的理性这样虔诚地正确地思考他。但如果你发现只有那永恒不变之物高于理性，你还会迟疑称之为上帝吗？你知道，物体对象是可变的，给身体以生气的生命也显然随情境而变化，而理性本身，有时追求真理，有时则否，有时能达到真理，有时则不能，也明显是可变的。若理性不通过任何身体器官，不靠触、尝、嗅，也不由眼、耳或低于理性自己的任何器官，只靠它本身看到永恒不变之物，那么，它会承认自己为低等，而那永恒不变之物即是他的上帝。”[4]

---

[1] N.G.L.阿蒙德:《希腊史，迄至公元前 322 年》，朱龙华译，北京：商务印书馆，2016 年，第 244—248 页。
[2] N.G.L.阿蒙德:《希腊史，迄至公元前 322 年》，第 249 页。
[3] 奥古斯丁:《论自由意志——奥古斯丁对话录两篇》，成官泯译，上海：上海人民出版社，2010 年，第 110 页。
[4] 奥古斯丁:《论自由意志——奥古斯丁对话录两篇》，第 110—111 页。

如果说作为基督徒的"奥古斯丁"在这里所说的"上帝"是基督教开始传播以后的话语表述的话，那么更符合彼时的表述可能是——"自然法"。按照法国学者耶夫·西蒙（Yves R.Simom）的研究，古典"自然法"的思想在亚里士多德《论题篇》中就有表现，普遍接受的意见具有了公理的作用[1]，而公理背后所蕴藏的道德性价值的**"共同善"（common good，bonum commune）**的观念[2]，同时也形成了伦理性价值的道德表征，这一点，前文已有讨论，这里需要略作补充的是，这种"善"的来源，或者说"法"的正当性来源，并非单纯来自于世俗性的程序共识，而是与代表绝对正义的超越性的"自然法"具有某种程度的系连，这一点突出表现在西塞罗（Marcus Tullius Cicero）的思想中，在《法律篇》中，作者写到"不是人间的法官，而是神他自己，将惩罚不服从，这一规定看来会由于畏惧即将的惩罚而强化宗教的力量……回到我们自己的立法上，即便是最精心的规定……也可能会发生这种堕落"[3]。这种与"超越精神"的系连，着实是古代西方自由世界留下的最宝贵遗产，"自由"不单单是作为一种机械性的表征，而是具有一种超验性的"善"的价值，同时保持着对人为自由散漫的深刻担忧，此时的"自由"乃是极力贴近某个超越性的客观真理的过程，而这也催生了"科学之光"的诞生[4]。这种从暧昧的神话脱胎而生的明亮的科学之光[5]，充满了历史的吊诡，却也同样是历史的真实。

再次，就经济生活而言，也在一定程度上促进了彼时经济和社会的发展。尤其需要注意的是，对"自由"的思想不应只停留在思想家的文字之中考察其观念的流变，更应结合当时的历史景况探究其实际影响，就古代西方而言，原始的自由也在某种程度上推动了其经济社会的发展。蒙森在《罗马史》中曾引述到，约在 536 年即前 218 年以前不久，盖乌斯·弗拉明提议通过了《克劳狄法案》，禁止元老及其子拥有航海的船，可能也禁止他们参与公家的招标——总之，禁止它们经营罗马人所谓的"投机事业"（quaestus）[6]，这一避免"权力寻租"的法案，显然在很大程度上推动了罗马经济的发

---

[1] 耶夫·西蒙：《自然法传统——一位哲学家的反思》，杨天江译，北京：商务印书馆，2016 年，第 57 页。
[2] 约翰·菲尼斯：《自然法理论》，吴彦编译，北京：商务印书馆，2016 年，第 57 页。
[3] 西塞罗：《国家篇；法律篇》，沈叔平、苏力译，北京：商务印书馆，2002 年，第 197 页、第 204 页、第 206 页。
[4] 一般的观点认为，"科学"是现代意义上的产物，这里所用的"科学之光"是引用阿克顿勋爵的话语，首先，传统意义上认为的"近代科学"需要回应的问题是"科学何以在近代突然发生？"，其次古希腊和古罗马为代表的古代世界的前现代的科技成就同样是人类文明的重要瑰宝。
[5] 约翰·阿克顿：《自由史论》，第 17 页。
[6] 特奥多尔·蒙森：《罗马史》，李稼年等译，北京：商务印书馆，2015 年，第 831—832 页。

展，不但会社不断增多，而且在农村，世袭租佃、终身租佃和短期租佃也因此都未获得充分发展的机会，地主对土地的控制权得到增强，而土地在彼时是作为最重要的财产之一而存在的生产资料，这些都推动了财富在一定时期内的持续性增长。当然也正由于佃农阶层的缺乏，使得彼时罗马农村主要由地主和奴隶两个阶层组成，后者又往往受到前者的压迫，此外，不同时期，不同地区的经济状况也往往呈现出较大的差异性，这写也同样是值得关注的。

总之，就古代西方的自由而言，其最可关注的并非以现代自由的观点一味否定之，而是看到其所秉承的与“超越精神”的系连从而使之获得的“共同善”的逻辑架构，以及由此催动的经济、社会和科学的发展。这样的情况，在中世纪得到了一定程度的延续，却也发生着新的转型与丕变。

2.西方中世纪的自由

近年来，随着学术研究的深入，关于“黑暗的中世纪”的说法，在主流学界日渐得到漓清，就“自由主义”的发展而言，中世纪上承古希腊古罗马、基督教、日耳曼三种文明传统[1]，同时又将其杂糅再造出以**“权利义务对等”**为内核、以封建制（feudalism）为表征的中世纪文明，下启近代人性启蒙和思想启蒙之光辉，其所呈现出的酝酿、转型和再造的过程和价值，是值得研究和讨论的意义的重要议题。限于篇幅，本节仅就如下几部分内容加以展开，以期略窥中世纪时期西方“自由”思想和实践的发展。

在实践层面，西欧中世纪的“自由”突出表现为**“抵抗权”**的保障。如在英国，既有1215 年贵族反抗国王而签订的《大宪章》（Magna Carta），有效地抵抗了国王对其附庸的无限盘剥，并重申了“同侪审判”等原则，如文本第 25 条规定“除我们的自由封地外的所有的郡、百户邑、小邑和小区均应按照旧章征收赋税，不得有任何增加”；第 39 条规定“任何自由民，如未经同侪的合法审判，或经国法判决，皆不得被逮捕、监禁、没收财产、剥夺法律保护权、流放或加以任何其他损害。”[2]这些条款在彼时的实效性虽

[1] 特别需要指出中世纪所承继的传统主要有三条，既有古希腊和古罗马传统，也有基督教传统，更有日耳曼的习惯法传统，是把三种文明传统杂糅再造的过程，详见侯建新：《交融与创生:西欧文明的三个来源》，载《世界历史》2011 年第 4 期，第 15—27 页。
[2] 詹姆斯·C·霍尔特：《大宪章》，毕竞悦等译，北京：北京大学出版社，2010 年，第 506、507 页。

然似有可商榷之处[1]，但其仍明确宣告了对“过度无限扩张权力”的声讨以及对个体权益的保护，难怪余英时先生将其评价为“使国王须受法律管制的原则发生力量，因此而促进了宪治政体。根据宪章建立的强迫国王遵守宪章的机构发展的趋势，可以看出将来终有一日全国的伟人本身要起来根据宪政的原则统治国家。”[2]更为难能可贵的，那是在基层的庄园和村社，农民也时刻在与庄园主在法庭上进行着激烈的争锋，勇于并敢于去反抗领主的过度剥削，重申依照“习惯法”而固定的劳役量，从而有了更多的精力和财富来为自身的发展而创造红利，尽管这样的抵抗一开始可能很微弱、力量也很有限，但“星星之火，可以燎原”，通过长期间的社会实践，终于催生了“富裕农民”阶层出现，而这也正是英格兰崛起的基石之一[3]。

然而，在此仍有必要进一步追问的，乃是这种“抵抗权”在西欧何以能够存续并得到发展。笔者以为，其原因是多方面的，既有社会制度方面的作用，也有法律体系方面的作用，更有精神观念的作用。其中制度方面的作用，突出表现在封建制（Feudalism），西欧语境下的封建制有多重内涵，其中最主要的乃是“权利与义务对等”的原则和“庄园制”下的经济生产模式，就前者而言，布洛赫在《封建社会》中指出，“如果没有日耳曼人入侵的大变动，欧洲的封建主义将是不可思议的。”[4]显然，“封建制”的产生与外族入侵所带来的巨大的“安全感”的缺失有着紧密的联系，9 世纪左右，西欧饱受外族入侵的威胁：在北方“维京人”大肆劫掠，并对默兹河、莱茵河等商贸出口侵袭不断；在南方，来自伊夫里奇亚（Ifriqiya）的“穆斯林”的进攻甚至洗劫了罗马的圣彼得大教堂（846 年）；而在东方，马扎尔人的进攻虽然受到德意志国王奥托（Otto）的成功阻挠，但其所带来的蹂躏性破坏，也使得阿尔萨斯、勃艮第、朗格多克等地饱受其害，甚至在 924 年焚毁了帕维亚的“44 座教堂”[5]。显然，国家的弱势催生了人们自主寻求保护的渴望，“封建制”的推行绝不会再一个统一而强大的国家产生。正是出于这种对“安全保护”的需要，欧洲的封建制度才会产生。在封建制度下，最重要的原则是领主和附庸权利与义务的对等，显然，尽管封建制下依然充斥着诸多不平等的

[1] 如詹姆斯·C·霍尔特就曾指出，“（1215 年的大宪章）在法律上的有效期不超过 3 个月，甚至在此期间，其条款也不曾得到恰当地实施。1216、1217、1225 年的重新发布又修改了它”，见氏著：《大宪章》，第 1 页。
[2] 余英时：《民主制度与近代文明》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年，第 47 页。
[3] 侯建新：《社会转型时期的西欧与中国》，北京：高等教育出版社，2005 年，第 7 页。
[4] 马克·布洛赫：《封建社会》，张绪山译，北京：商务印书馆，2004 年，第 700 页。
[5] 雅克·勒高夫：《中世纪文明》，徐家玲译，上海：上海人民出版社，2011 年，第 43—45 页。

状况，也存在着领主对附庸的剥削和奴役，但至少作为附庸的一方有选择是否与某位领主建立封建关系的权利，所以从某种角度讲，“每一种封建关系实质上都是一种契约”[1]，通过“臣礼”和“锡封”的仪式，领主将采邑交给封臣，封臣向领主宣誓效忠并为其服役。但这里尚有三点需要注意，一则，这一缔约形式绝非是对附庸的单向规约，而是强调二者间彼此的义务，虽然附庸要为领主提供服役，并且在领主长女出嫁或其本人被俘或长子被授予骑士称号之时，要交纳一定数量的特别款项；但领主也要庇护其封臣的安全，使其免受入侵，同时还因对其纠纷予以相对公正的裁夺。当领主未能履行上述义务，或对义务所规定条款有所僭越或单方面做出修改之时，附庸则有权“撤回忠诚”（diffidatio）。二则，由于该契约建立的基础就是附庸为寻求“安全保护”，所以领主并不能无限制地剥削附庸，甚至使后者陷入“无立锥之地”的境况，当后者的生命、安全陷入危险之时，也是有权“撤回忠诚”的。三则，成为附庸的一方并非永无改变之可能，如其愿意且有条件，是完全可以赎买成为“自由人”的。这种领主附庸关系对双方权利的规约，为弱势一方的抵抗提供了制度上的可能，尽管这并非是缔约者有意设计出来的。此外，庄园制下对劳役量和土地占有权固定的限制，也在很大程度上产生了作用，但与此相比，就法律实践而言，更重要的乃是在具体的诉讼形式上，庄园法也为佃农抵抗权的行使提供了可能。尽管领主或庄头在审判中居于相对有利的地位，但却并不表明他们能够取而代之，行使裁决的绝对权威。在中世纪的英格兰，即使是处于弱势地位的农奴也不会在法庭上仅仅居于“被动”的地位，而是同领主、管家以及其他人一道，共同参与法律的审判，成为“诉讼参加人”（suitors）。这也就是“参与裁判制”或“同侪审判制”。这并非是刻意而为之的制度设计，而是适应当时经济—社会条件的适当决定，在“敞田制”的耕作条件下，利益涉及方绝非仅仅是个体对个体而言，对某一农户利益的侵犯或维护，势必对其他人产生正向或负向的影响。所以，这些事务事关全体诉讼参加者的权益，自然结果也应由全体参与人共同协商做出。庄园法庭承担的诉讼可能相当繁琐，诸如某人对他人造成攻击或诽谤，或是违背了修建屋棚的诺言，或是对应允的承诺未做履行，都可能就此提起诉讼。而在审判的过程中，虽然领主更有可能居于有利的地位，但结果却并非是由其肆意操纵的，在庄园案卷（court rolls）中就

[1] 这一观点引自海斯（C.J.H.Hayes）、穆恩（P.T.Moon）等:《世界史》，北京：世界图书出版公司，冰心、吴文藻等译，2011 年，第 200 页。尽管有学者指出中世纪的“契约”关系并不同于现代意义上的“契约”，因为后者是平等的，但笔者以为，虽然二者在具体含义上有一定区别，但至少中世纪封建制下相对弱势一方的缔约者也不是完全被动的，且也很少有其自居于完全被动的情况出现，这一点，是应当引起注意的。

有许多不利于领主的审判被记录在案[1]。领主的权威也不能高过习惯法的权威，如果某个农民世代租种某份土地，而领主却将这份土地在租约期届满后转租给他人以获取更高收益，前一农民就很可能提起诉讼，并在绝大多数情况下会居于更为有利的地位。由此可以看到"习俗和传统"的重大影响力，因为其"作为一种在常规状态下的典型的一贯性活动，因为人们只是习惯于这样做，并且始终是不加思索地模仿着做"[2]，这并非是强制的，但却因为"习惯"而具有了"伦理上的正当性"。

然而，这种"抵抗权"之所以得以实现，除了制度和习惯方面的保障外，还离不开观念上的自觉，这就不得不谈起中世纪重要的"主体权利"（subjective rights）的观念。"唯名论"的代表人物奥卡姆（Ockham）在《逻辑大全》中将其的定义为"每个人最基本的或固有的（underlies or be inherent），是人作为主体的本性（a quality），一种天赋（a faculty）、自由（a liberty）和行为能力（an ability to act），换言之，即是个人的权能（subjective right is a power of the individual）。"[3]根据该定义，我们可以看到，"主体权利"显然和"自然权利"有着颇多相似性。而"自然权利"显然又与"自然法"有关。梅因（Henry Sumner Maine）甚至认为"人类根本平等的学理，毫无疑问来自'自然法'的一种推定。"[4]但显然，这一"语境"下的"自然法"与古希腊时期相比则发生了明显的嬗变，此时的"自然法"对于法之道德性与正当性的解释，在名义上宗教意味更加明显，赋予了法律更多"宗教性的价值"[5]，更为重要的是，随着丕平献土之后，宗教开始介入世俗生活，从而和世俗王权共同构成了二元复合的西欧政治结构，所以其宗教指归的另一面则是与日常生活的紧密度日益提高，且由于基督教思想中平等因素的渗入，造成了这一时期"自由"思想的两层嬗变：其一是享受"自由"的主体日渐扩大，即追求"自由权利"的普通人日渐增多，先前贡斯当所谓的"公共事务的自由"日渐向"私人事务的权利"转型，简言之可概括为"**个人主义色彩的日益凸显"**[6]；其二是**宗教的神圣性日益凸显，**

---

[1] 詹姆斯·W.汤普逊：《中世纪晚期欧洲经济社会史》，徐家玲译，北京：商务印书馆，2012 年，第 81—112 页。
[2] 马克斯·韦伯：《经济与社会》（第一卷），阎克文译，上海：上海世纪出版集团，2010 年，第 438 页。
[3] Brain Tierney，*The Ideas of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150—1625*，Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001, p.28. 转引自侯建新：《资本主义起源新论》，第 173 页。
[4] 梅因：《古代法》，沈景一译，北京：商务印书馆，1959 年，第 61 页。
[5] 伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京：商务印书馆，2012 年，第 41 页。
[6] 根据艾伦·麦克法兰（Alan Macfarlane）的研究，英国早在 13—14 世纪就出现了"个人主义"的萌芽，详见氏著：《英国个人主义的起源》，管可秾译，北京：商务印书馆，2008 年。

即对权力正当性的追问同时也得到增强，只不过此时表现为以经院哲学为表征的宗教话语[1]，但当这种强烈的神圣性预设与个人主义相互结合的时候，“启蒙时代”的曙光就逐渐浮现出来了。

3.西方近代以来的自由

中世纪的西欧一方面推动了宗教神圣性的日益加强，另一方面个人主义的精神追求和物质实践也都得到了较大程度的积累，这两者本来看似矛盾的倾向，却在近代发生了巧妙地结合——人们对神圣性的信仰依然强烈，但这种神圣性逐渐从超越而抽象的上帝，转嫁到了人自身之上，进而推动了“个人主义”朝着极端化倾向不断的延展。关于该部分内容的论述汗牛充栋，笔者在此无意赘述，本节的目的，乃是以“人的圣化”这一角度为切入，对这一脉络发展略作梳理。

一般的观点认为，自由主义在西欧的发展理路可大致归纳为如下几个阶段[2]：（1）**以“自然权利”为主要论述的“自由主义”**，主要以 17—18 世纪的洛克、霍布斯、卢梭等人为代表，其主要特征是强调“天赋人权”[3]，即每个人具有自然赋予的若干不可剥夺之权利，是需要被保护和尊重的，其具有天然正当性，而对这些权利的侵犯和剥夺既是不合法的，同时也是不正当的，让更多人可以按照自己意愿的方式去过活，乃是具有天然正当的善举[4]；（2）**以“功利主义”为表征的“自由主义”**，主要以 19 世纪的密尔（John Mill）、边沁（Jeremy Bentham）、斯密（Adam Smith）等人为代表，其主要特征是摈弃天赋的观念，单纯从自由的功效主义的角度来加以论证自由的必要性，其主要的知识论见假设在于“个人自由追求私利可致公益”；（3）**以“自律自由观”表征的杂糅了欧陆“理性主义”传统与英国“经验主义”传统的康德（Immanuel Kant）的自由论说**，其观点论述庞杂精深，即人类的经验是可以转化为理性的天性促使了人得以获得“自然善”的自我认知，从而在行使自由权利的同时也能按照自身由经验和理性所

[1] 关于这一时期的宗教方面的研究，一般认为以阿奎那（Thomas Aquinas）的《神学大全》为代表，但同时也应看到格拉提安（Grantian）《教令集》、以及阿尔伯特、阿伯拉尔（Pierre Abelard）等学者的价值，其内部演变十分复杂，详细考辨非本文的目的所在，当另撰文加以讨论。
[2] 需要说明的是，这些思想家思想内部的分歧很大，这里仅是为归纳之便利，略作梳理，但其内部不同个体之间，甚至同一个体的不同时期的思想都是有很大分歧的，需要引起重视。
[3] 在很多历史文本中可见，“天赋人权”这一词语的英文原文即是“natural rights”，而其中译一般认为是由严复等人翻译的。
[4] 穆瑞·罗斯巴德：《自由的伦理》，吕炳斌等译，上海：复旦大学出版社，2008 年，第 41 页。

规约的"自律"加以实践，从而避免了自由滥用的危害，使得"对人类达到理性能力的能力要求得以建立，并且看到了这种理性本质上在道德义务自律的洞见中发挥作用"[1]；

（4）当代**以"多元自由观"为表征的诸多思想家关于"自由主义"的论说，影响较大的如罗尔斯（John Rawls）的"政治自由主义"、柏林（Isaiah Berlin）的"积极自由"和"消极自由"的所谓"两个自由"论说、德沃金（Ronald M. Dworkin）的自由平等理论**、以及诺齐克（Robert Nozick）、福山（Francis Fukuyama）等人的论说等。当然这样的概括显然是很不全面的，如英国的保守主义传统就未有提及，事实上无论是柏克（Edmund Burke）对法国革命的诸多论说，还有休谟（David Hume）关于人性的诸多论见，都对今天的"自由主义"的发展起到了重要的影响。但尽管我们的概括十分简练，甚至略显偏颇，仍可从中可以看出其中所呈现的几种特征——

首先是**"人的神圣化"日益提升**。在早期自由主义思想家的表述中，尽管秉承着"人权天赋"的观念，但至少还是有一个作为"神圣性权威"的"天"的存在，如在洛克关于"自然法"的相关论说中，作者写到——

"没有人是生而自由乃至丝毫不必服从自然法，因为自然法并非根据不同情况和眼下的方便而指定的私人法或实在法，它是一种与生俱来的、永恒的道德法则，它由理性自身坚定地选不出来，并成为一桩姥姥根植于任性土壤中的事实。因此，人性唯有当自然法能够被改变或被取消时才不得已被改变……全人类都在道德上受自然法约束……自然法不依赖变化无常的意志，却有赖于万物之永恒秩序。"[2]

可以看到，尽管其对理性、对自由的价值都给予了充分的肯定，但其论述逻辑仍是以"理性是上帝赋予的"而加以展开。这样的情况随着"人的圣化"的程度日益提高而发生着内部的转换，最终有关人权的思想成为了一种新的"宗教"[3]，甚至到了罗尔斯的论述中，尽管其关于"无知之幕"、"重叠共识"的论见十分精当，但其所有理论可以达成的前提，仍是在于"理性人假设"（即便是非全然理性，即未全然排除非理性的因素，但仍是以理性为主导的），"共识"何以达成？甚至"观念"何以产生？这在当代似乎都是不必

[1] 汉斯·约阿斯：《人之神圣性——一部新的人权谱系学》，高桦译，上海：上海人民出版社，2017年，第38页。
[2] 洛克：《自然法论文集》，李季璇译，北京：商务印书馆，2014 年，第 59—60 页。
[3] 汉斯·约阿斯：《人之神圣性——一部新的人权谱系学》，第 71 页。

赘述的价值预设，意味着“人的圣化”依然成为不言自明的公理，也宣告着“人”的“圣化”的完成，而这一过程的完成，也宣告了世俗时代的来临，其带给人类心灵世界的冲击在后文亦将有讨论。

其次是**“多元主义倾向”日益增强**。英国政治学家约翰·格雷（John Gray）有所谓“**自由主义的两张面孔**”的说法，大意是说，自由主义具有两种不同的面向，在第一种面向中，自由主义是作为一种普遍性共识而存在的，被先天预设为对全人类都是最好的生活方式和政治模式，被推广和接纳是具有天然正当性的；而在另一种面向中，自由主义则成为一种不同制度和生活模式可以和谐共处，彼此包容的思想方案，按照作者的说法就是“多元价值的权宜之计”，且看作者如何表述——

“自由主义包含两种哲学。在一种哲学里，宽容被证明是通向真理的手段。以这种观点看，宽容是理性共识的一种工具；由于一种相信不同的生活方式终将消灭的新年，它们为人们所容忍。在另一种哲学里，宽容被视为和平的条件，不同生活方式被作为删的生活的多样性的标志而受到欢迎。前一种观点支持一种价值观念最终趋同的理想，后一种观点则支持一种权宜之计的理想。自由主义的未来在于从面向理性共识的理想变化到面向权宜之计之中。”[1]

作者的论见对理解当下的“多元化的文化形态”大有助益，但笔者仍有必要就一点略作说明，其所谓的自由主义的两重面向在时间上并非是并行产生的，在早期的自由主义以“权利”加以表述的话语体系下，尽管也蕴含着多元主义的胚胎，但其逻辑前提本身仍是有关于“人权”、“自由”、“平等”、“尊严”等核心观念的普适性共识，而随着“自由主义”不断拓展，“多元价值”日益分化，最终将其普遍性共识瓦解[2]，而且随着世俗化和个人主义的不断加深日益呈现出极端化趋向。

二、中国的“自由之义”——中国的自由传统与转型丕变

狄百瑞教授在关于中国自由传统的研究中对新儒学思想中的“个人主义”的胚胎和

[1] 约翰·格雷：《自由主义的两张面孔》，顾爱彬、李瑞华译，南京：江苏人民出版社，2005 年，第 140 页。
[2] 如在启蒙思想家看来做奴隶是违背自由的，但在当代人们自愿为奴的，却可以以个人权利和自由为由自行其是。

晚明黄宗羲思想中的“自由要素”做出了深入探究[1]，具有重要的参考和借鉴意义。但需要注意的是，作者在此用的也是“自由传统”（The Liberal Tradition）而非“自由主义”（Liberalism）,这两者之间的区别不应被忽略，即便是到了近代，西方的“自由主义”或经日本转译，或直接以传教和商业文化交通的形式为国人所了解之后，也同样面临了“橘生淮南”的情况，章清教授在对晚晴以降国人对“自由”的论述做出梳理性考察后发现，国人对“自由”的争取是有高度选择性的，很大程度上将其视为“问题”而非“主义”，换言之“自由”在中国即从未成为“主义”，即或有短暂的荣光时刻，也很快就被“民族/国族主义”、“国家主义”所掩盖[2]，这一分析诚哉是见道之语，其所提出的“自由在中国如何难以成为主义？”也同样是颇具思考价值的，也是本部希望做出思考和讨论的。为体例之整齐，本部亦以三部分展开讨论，即古代中国的自由传统；近代中国的自由追求；当代中国的自由迷思。

1.古代中国的自由传统

在《中国的自由传统》一书中，狄百瑞教授对宋代以降中国的自由传统做出的梳理和研究，尤其值得关注[3]。在该书中，狄氏主要讨论了古代中国三个方面的自由传统：

（1）朱熹的自由教育的思想。该部除了对朱熹的平等教育与高等教育思想做出梳理之外，其特色主要在于平衡“为己之学”与“克己复礼”之间的拮抗，作者指出“己是为学的目的，而礼是用来代表节制一个人与社会关系的客观规矩。一个人作为社会的一分子，当然应该在公众的群利或社会的益处的前提下克制自己的私欲。他的真正的人格必须在约束个人的欲望，调节之，使不与公利冲突之下来发展完全，一个人必须用公利来衡量自己欲望的价值标准”[4]，在这里，作者将“克己复礼”定义为“**一种自我超脱的宗教体验**”，这点尤其值得关注，因为一般的观点认为，中国古代是偏向于世俗的，但史华慈（Benjamin I. Schwartz）教授也曾就古代中国的超越思想（transcendence in

[1] William Theodore De Bary ,*The Liberal Tradition in China,* New York：Columbia University Press, 1983. 中译本见狄百瑞：《中国的自由传统》，李弘祺译，香港：中文大学出版社，1983 年，第 43—108 页。
[2] 章清：《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》，载许纪霖、宋宏编：《现代中国思想的核心观念》，上海：上海人民出版社，2012 年，第 442—444 页。
[3] 古代中国的“自由”观念颇为驳杂，可追溯至老庄，也可追溯至更早的族群时期，限于篇幅，本文暂不深入讨论，当另撰文加以论述。
[4] 狄百瑞：《中国的自由传统》，第 19 页。

ancient china）提出过自己的论断，认为

“孔子带来一个最重要的思想焦点，那就是道德精神的主观或者内在的一面。人或者有些人是有能力做内在的道德的长进与达成可以称之为仁的内在道德的完美。究其极，社会的道德来源是存在于人的主体，这种转向人的内在去看道德的源头，就是超越内化（transcendence inward），也就是在这一点上孔子可以与苏格拉底相提并论。”[1]

关于**“内向超越”、“外向超越”**的问题，余英时等先生已有相关论述加以讨论，笔者在此暂不做赘述，值得一提的是汪晖教授提出的所谓“**中国过去有世俗，但没有世俗化**”[2]的说法，

“中国人的世俗世界背后有超越，社会政治秩序和人心秩序，背后有一个超越的世界，那就是天命、天道和天理的世界，这个超越的世界为现实世界提供了价值的终极源头与存在的正当性。但中国的超越世界又不同于西方的宗教，又与人心与现实秩序内在沟通，神圣在世俗之中，世俗之中又有神圣。”[3]

这一观点也得到了许纪霖先生的认同，是应当引起关注的。

（2）**新儒学思想中个人主义的梳理**。在该部中，作者首先考辨了“个人主义”（individualism）与“人格主义”（personalism）的不同，认为前者主要意指“互不相关而鼓励的个体”，而后者则认为“个人与他人之间，与生物的及历史的洪流之间，与道的有机进程之间构成一种动态的关系。”[4]继而作者从“跨语境实践”的角度考察了近代日本和中国对“自由”一词的翻译所呈现出的与新儒家思想倾向的深层契合，同时根据如下对“自由”的定义——**“自由主义是一种建立在对于进步，对于人的基本善性及个人的自主性的信念之上的哲学。它捍卫容忍的态度与个人的自由，使个人在生活的各个领域中不受独裁权威的宰治”[5]，以王阳明为例，提出明代思想中个人主义的倾向**——这一点尤

---

[1] Benjamin I. Schwartz, Transcendence in Ancient China, Deadalus, Spring 1975. 104,No.2,p.63.转引自张灏:《重访轴心时代的思想突破——从史华慈教授的超越观念谈起》，第 143 页。另可参见本杰明·史华慈:《思想的跨度与张力：中国思想史论集》，王中江编译，郑州：中州古籍出版社，2009 年。
[2] 许纪霖主编:《世俗时代与超越精神》，南京：江苏人民出版社，2008 年，第 13 页。
[3] 许纪霖主编:《世俗时代与超越精神》，第 9 页。
[4] 狄百瑞:《中国的自由传统》，第 43 页。
[5] 狄百瑞:《中国的自由传统》，第 44 页。

为值得关注。作者论证的逻辑，乃是首先分析了“自由”之“自”的意指为何？是“自我（self）”还是“自然”，抑或是“自得”，作者的结论乃是无论是强调“自然”、“自由”还是“自发”，都离不开“自得”之义。而王阳明所提出的“致良知”乃是强调了个人可以认识道德真理绝对价值的可能性，即强调了“自得”之义，而“知行合一”则又强调了伦理道德的实践性和可操作性，从而避免了哲学上的空谈，从而在另一个维度上将个人所奉行的“道”实践出来，进而使得“个人主义”获得另一个层次和维度的发展，尽管这样的价值观念本身只是由少数享受特权的“士大夫”阶层所独享，但他们却“努力与把他们自己的权利拓展到更广大的地方”，拓展给更多的权利主体，从而达到“良知的自由运作与公共福祉的提升”[1]。

狄氏这里的分析是颇有创造性的，的确，明代士大夫上承宋学传统，对“心学”、“义理”等方面的研究颇多创建，据清人钱泳评价，明代士大夫的精神风貌主要有两个特点，“其一曰以直声廷仗；其一曰以书画名家”[2]。但同时也应当看到，有明一代，世俗化的倾向以及政治权力的压迫是十分巨大的，在这种状态下，作为“有闲阶层的士大夫”则或寄情山水字画，或结党结社以博士林声望，其看似一出世一入世，实则都是功利主义价值的趋向日渐明显。根据陈宝良教授的研究，明代士大夫发生的一个很大的转向，就是逐渐朝着“重才轻德”方向的延展[3]，且即便像王阳明这样的大儒，也有被时人的观点认为“才高而德薄，故无所往而不见其骄吝……用兵多以诈谋取胜，儒者不为也……其言多夸矣”[4]，还有人认为其性“诡谲”，所以对狄氏关于彼时“个人主义”的论见，特别是“特权阶层进一步扩大权利主体”的“使命感和责任感”，在实践意义上究竟几何，恐怕仍是需要进一步加以考察和推敲的问题。

（3）**考察了黄宗羲的自由思想与明代理学发展的联系。**作者以《明夷待访录》为例，讨论了黄宗羲对历代政治的批评所呈现出的自由思想的觉醒，并且秉承了乃师刘宗周和其父黄尊素的“个人主义”的价值追求，特别是黄宗羲所谓“治法”所衍生的诸多面向，既可以指称“系统与制度”，又可以是作为一套法规和审判存在，从而推动了黄与传统的新儒学语境下的自由传统加以连接，即一方面延续对历史、学术和时势的关心，

---

[1] 狄百瑞：《中国的自由传统》，第 75 页。
[2] 钱泳：《履园丛话 10》（上），北京：中华书局，1997 年，第 263 页。
[3] 陈宝良：《明代士大夫的精神世界》，北京：北京师范大学出版社，2017 年，第 146 页。
[4] 张履祥：《杨园先生全集·卷 28》，北京：中华书局，2002 年，第 768 页、第 779 页。

另一方面始终秉承心学传统[1]。总之，作者的目的乃是在于——“发现中国传统中的自由观念的细微之处，探讨中西方思想的普适性价值”。当然，这些论见的价值是不应被忽视的，但同时也应当看到，在思想层面，即便是对历代政治均有批判的黄宗羲，却也为能提出有效的规训权力的方案出来，而就作者所论及的宋学传统和阳明学典范，无论是上承魏晋也好，自由萌芽也罢，但终究不过是一种对个人自主性价值的论证，其所接榫的“绝对真理”也不是作为“客观超越”的存在，而是其自己所认可的价值判断，从这一点上来看，其又呈现出明显的世俗倾向，但吊诡的是，其真正在经济社会中的表现又往往与士大夫文本观念中的“自由表述”略有不同，据宫崎市定教授的研究，明清时地方官吏家人很大一部分的生活来源乃是在于“门包”，即商贩或欲谒见官员者给其家人准备的“随礼银”[2]，而在河北等地的农民实际生活即便在太平年间也仅能果腹，试想在这样的情况下，底层大众又如何能捍卫所谓的“自由传统”呢？此外，狄氏在此将中国传统归结为“儒家”思想固然也是不无道理，但是否略显偏颇？须知中国传统有多重面向，如以狄氏观点而论，则杨朱所谓“拔一毛以利天下，吾不为也”，也可在“利己主义”的解读外，获得另一种解释，即是否拔毛的自由存在于个体的主观判断和个人选择之上呢？

通过上述的讨论，我们或许可以将古代中国的“自由传统”归结为这样的表征，在超越性价值的层面是趋向世俗的，但仍保持着对“不可知物”的敬畏，且这种敬畏更多的是出于“功利价值”的生活便利为目的，而非因其代表了“绝对真理”，故可换言之，其在早期便呈现出鲜明的多元化特征；在个人主义的层面，狄氏所提出的中国早在明代就出现了“个人主义”的萌芽的观点不无道理，但这种萌芽更多的体现在“个人对自行其是的追求”方面，从而导致了后来所说的“自由所造成的一盘散沙的局面”，皆因其背后没有超越性的价值支撑。更重要的是，古代中国的传统从来都是社会性的，即便是士大夫个人价值的实现也要以外在的事工为前提，所谓“圣王合一”即是如此。杜维明先生曾指出，“儒家自从周代封建秩序崩溃瓦解以来，就企盼在普世王权下重视大一统。汉帝国为儒家观念的制度化提供了绝佳良机。然而，这是福祸掺杂的。制度化了的儒家意识形态也许将法律意识化了，将官僚制道德化了，却从未将法家整体转型成受委托型的社会。相反，基本要用意识形态控制的政治化儒家道德符号，而不是儒家知识分子教

[1] 狄百瑞:《中国的自由传统》，第 105 页。
[2] 宫崎市定:《宫崎市定亚洲史考论（下）》，马学锋、马云超等译，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 1210 页。

化政治的本意，成了汉代留给中国政治文化的遗产。王圣的实践，而非圣王的观念，成了中国文明中永久的政治现实”[1]。正是基于这样的“大一统”思想和“内圣外王”的观念，尽管在“士大夫”内部也存在着自己的道统传承，可以在某种程度上和政权当局相抗衡，然而就其本质而言，**这种“道统思想”的核心观念是社会性的，而非个人性的**，这一点与西方的二元社会形态存在着极大地不同。要谋得社会出路，让自己的抱负得以变现，就离不开政府的支持。况且就其内在价值趋向而言，正如余英时先生所分析的那样，“即便是以‘内圣’为作为不朽贡献的学者，生前念兹在兹的仍是对‘外王’实现的追求”[2]。而这样的思想传统，在近代中国不断刺激与发现的过程中，展开了新的历史演义。

2.近代中国的自由追求

已如前述，古代中国的“自由传统”一方面呈现出较强的“入世性”和“现实感”，另一方面，其也因“个人主义”追寻的趋向而呈现出的“自行其是”的分散性及其与“家国情怀”彼此交织的特征。然而，这样的情况在近代发生了转变，一方面引进了西方和日本的思想，使得“自由”的内涵得到丰富；另一方面，近代中国积贫积弱的国家形势也激发了国民意识中“民族情怀”的一面，“屈辱感”成为近代中国思想情怀的主基调，在此背景下，“自由”也好，“民主”也罢，其本质都呈现出工具性压倒价值性的一面，所以这也就在某种程度上决定了**“自由”在中国只能成为“之义”而非“主义”**，本部的目的乃是对此过程略作梳理。在此有必要说明的是，对“自由追求”的考察，至少需要涉及两方面，即除了传统观念上的梳理之外，更需探究其观念演变的实际效用如何，限于篇幅，本文对后者暂且从略，而对于前者，首先须在观念上认识到其**“置新旧之际，处中西两端”**的历史坐标，而后方能窥其思想风貌之一二。笔者拟以严复、梁启超、胡适、梁漱溟四人为例[3]，试图对彼时的“自由追求”略作讨论。

严复对“自由思想”的引入在晚清知识界和思想界而言是处于先驱地位的，除了译介著名的《群己权界论》之外，还看到了自由在西方社会的重要价值——“盖彼以自由为体，以民主为用”[4]，但在分析中国的现实之时，严复的态度则明显复杂了起来，这大致

[1] 杜维明:《道•学•政——儒家公共知识分子的三个面向》，第 36 页。
[2] 余英时:《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化研究》，第 11 页。
[3] 需要说明的是，对于这四位思想家的探讨，学界已有相当丰硕的研究成果，本文的目的乃是在学习前人研究的基础上，以“自由”视角下“人的圣化”为切入，对此略作梳理，而非系统讨论。
[4] 严复:《原强》，见氏著:《严复集 1》，北京：中华书局，1986 年，第 7—10 页。

可以从三方面得到体现：（1）背离了西方个人主义的自由原意，而将其视为国家中兴的工具，“身贵自由，国贵自由”；“非有自由之人，国家无以自由”[1]，这明显是**将“自由”是做达成国家复兴和强盛的工具性的手段，而非将其视为价值本身**，这一点对后世“自由思想”在中国的演进影响尤为深远；（2）对“自由”弊端的警惕。在讨论世变之时，严复写道

“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为为教者也。唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。”

“中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也……则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。”[2]

尽管严复在此详细介绍和讨论了东西方自由的不同，但最终的结论却是“吾实未敢遽分其优绌”，尽管说的很谦和，但可以看出在思想深层，其**对西方自由始终是保持警惕的**；（3）在处理 freedom/liberty 文本翻译的问题的时候，严复也同样充满矛盾，“自鹞”抑或“自由”，始终未能决断，并曾试图以前者替代后者，章清教授曾对此做过细致的研究，认为这不但表现为“词义理解的困惑”，更说明其在“自由能否与中国传统相协调，进而为中国所扬其利而规其弊”中徘徊不定的心理状态[3]。

梁启超的思想以“善变”著称，现仅就《新民说·论自由》中的相关表述，略窥其在彼时对“自由”的一端。在《新民说》中梁启超将“自由”一时间为轴在纵向尚归结为四种

[1] 严复：《严复集 1》，第 18—21 页。
[2] 严复：《论世变之亟》，《严复集 1》，第 3—10 页。
[3] 章清：《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》，载许纪霖、宋宏编：《现代中国思想的核心观念》，第 431 页。此外黄克武先生亦有相关论说，颇具见地，亦可参阅。

自由——“宗教自由”、“政治自由”、“民族自由”、“生计自由”，在内容上归结为六类，即“平等问题”、“参政问题”、“属地自治问题”、“信仰问题”、“民族建国问题”、“工群问题”。但论及中国，他则认为对中国而言，只有“民族自由”和“政治自由”才是必要，

“试以前所列六大问题，复按诸中国，其第一条四民平等问题，中国无有也，以吾自战国以来，即废世卿之制，而阶级陋习早已消灭也。其第三条属地自治问题，中国无有也，以其无殖民地于境外也。其第四条信仰问题，中国更无有也，以吾国非宗教国，数千年无教争也。其第六条工群问题，他日或有之，而今则尚无有也，以其生计界尚沈滞，而竞争不剧烈也。然则今日吾中国所最急者，唯第二之参政问题，与第四之民族建国问题而已。此二者事本同源，苟得其乙，则甲不求而自来；苟得其甲，则乙虽弗获犹无害也。若是夫吾侪之所谓自由，与其所以求自由之道，可以见矣。”[1]

从中可见梁所理解的“自由”仍是以“民族/国族自由”为表征的自由，即或其所谓“政治自由”，在《新民说》的语境下在其“国民—国家”的论说体系下，也是与“民族自由”同构的概念，果然，在其后不久，梁就继续论到

“自由云者，团体之自由，非个人之自由也。野蛮时代个人之自由胜，而团体之自由亡；文明时代团体之自由强，而个人之自由减。”[2]

此外，与严复相类似，梁启超对中国的“自由”尤为警惕，甚至较严复对其弊端毫不避讳地加以指出，

“使其以个人之自由为自由也，则天下享自由之福者，宜莫今日之中国人若也。绅士武断于乡曲，受鱼肉者莫能抗也；驵商逋债而不偿，受欺骗者莫能责也。夫人人皆可以为绅士，人人皆可以为驵商，则人人之自由亦甚矣。不宁惟是，首善之区，而男妇以官道为圊牏，何其自由也；市邑之间，而老稚以雅片为菽粟，何其自由也……今不用之向上以求宪法，不用之排外以伸国权，而徒耳食一二学说之半面，取便私图，破坏公德，自返于野蛮之野蛮，有规语之者，犹敢靦然抗说曰：“吾自由，吾自由。”吾甚

[1] 梁启超:《新民说》，第 93 页。
[2] 梁启超:《新民说》，第 93 页。

惧乎“自由”二字，不徒为专制党之口实，而实为中国前途之公敌也！”[1]

梁在这里明确指出了“自然之论”盛行在中国之后的诸多弊端，不同于西方以“权利”的规约为表征的“自然权利”，彼时中国语境下的自由乃是将个人自我的意愿无限度的加以膨胀，且以诸多世俗的享乐和欲望的满足为表现，所以梁对此深恶痛觉，认为只有通过立宪、争取国家的自由，并将国民与国家统构在一个“共同体”之内，才能有其所谓的“真自由”。这样的分析在当时的语境来看不无道理，然而却使中国“自由”思想的“个人主义”色彩大大削弱，从此，自由只有与国家/民族利益发生联系，才能获得道德正当性，国家强我荣，国家衰我耻，国家自由我才有自由……个人自由的争取逐渐趋向为国家竞争而奋斗的价值体系之内，而不复有基本权利之论说作为支撑，这一点几乎代表了 20 世纪以来中国自由思想传播的最重要表征。

同时，梁启超还指出了获得自由的四点禁忌——即“勿为古人之奴隶”、“勿为世俗之奴隶”、“勿为境遇之奴隶”、“勿为情欲之奴隶”[2]，说的慷慨激昂，但这样的论说在一个超越精神解构或沦为世俗威权的国家下如何实现，在今天仍然颇具思考和讨论的价值。

按照许纪霖先生“六代知识分子”的划分，严、梁都属于“晚清一代知识分子”，那么到了“五四一代”的知识分子情况会否有所不同呢？胡适无疑是五四知识分子中重要的代表，受杜威（John Dewey）影响，胡适提出了“容忍比自由还更重要”的论说，至今被奉为经典。关于“自由”，杜威曾有过这样的表述——

“第一，这样的自由主义知道个人不是确定、给予、现成的东西。它是培养出来的；它不是孤立地培养出来的，而是通过物质和文化的条件的协助与支援培养出来的；所谓文化地，不仅包括科学和艺术，而且包括经济、法律和政治的制度。这种自由主义知道社会条件可能限制、歪曲和几乎阻碍个性的发展。因此它关心那些对于个人的生长有积极或消极影响的社会制度，其目的是使个人不仅在抽象理论上，而且再事实上，将是坚强的人格。它不仅关心清楚虐待和公然的压迫，而且关心积极构造那些法律、

[1] 梁启超：《新民说》，第 94—95 页。
[2] 梁启超：《新民说》，第 97—101 页。

政治和经济的有利制度。"[1]

作为其学生的胡适，显然继承了这种对自由的实现深切关心，并与社会的客观条件加以协调的"自由思想"，而其自己的"自由思想"，我们可以通过《人权论集》中的表述略作粗窥，在与梁实秋等人合撰的这本书中，胡适首先列举了几例百姓无权利之事例，

"我们对于这种无理的干涉，有什么保障呢？又如安徽大学的一个学长（笔者按：此处或指刘文典），因为语言上挺撞了蒋主席，遂被拘禁了多少天。他的家人朋友只能到处奔走求情，决不能到任何法院去控告蒋主席。只能求情而不能控诉，这是人治，不是法治。又如最近唐山罢市的案子，其起源是因为两益成商号的经理杨润普被当地驻军指为收买枪枝，拘去拷打监禁。据四月二十八日大公报的电讯，唐山总商会的代表十二人到五十二旅去请求释放，军法官不肯释放。代表等辞出时，正遇兵士提杨润普入内，'时杨之两腿已甚臃肿，并有血迹，周身动转不灵，见代表等则欲哭无 泪，语不成声，其凄惨情形，实难尽述。'但总商会及唐山商店八十八家打电报给唐生智，也只能求情而已；求情而无效，也只能相率罢市而已。人权在那里？法治 在那里？"[2]

接着得出结论，

"在今日如果真要保障人权，如果真要确立法治基础，第一件应该制定一个中华民国的宪法。至少，至少，也应该制定所谓训政时期的约法。"[3]

从此来看，胡适无愧"自由派"的领袖，然而正如前文所述，治近代中国思想史者，尤不能对传统士人之"家国胸怀"无有体悟，而近代以来国势的倾颓，又使得"屈辱感"笼罩在其身上，而"屈辱感"的不断蔓延最终必导致"危机感"的加剧，如果我们考究胡适书信的话，这样的表现会十分明显。在与许怡荪的通讯中，许曾致信胡曰

"以予思之，吾人今日所处之地位，实濒于危，千钧一发，稍纵即逝，岂复有吾人从人论道之时乎？如此时势，欲恃政治活动，以图国运之改良，固为不可必得之事；

[1] 约翰·杜威：《自由主义的前途》，1934 年 12 月 28 日在纽约大学举办的美国这学会东部分会年会的演讲。
[2] 胡适：《人权与约法》，载梁实秋、胡适、罗隆基：《人权论集》，上海：新月书店，1930 年,第 5—6 页。
[3] 胡适：《人权与约法》，载梁实秋、胡适、罗隆基：《人权论集》，第 8 页。

然为急切之计，欲转移危局，则又切莫为近。”[1]

在回信中，胡适不但对其深表赞同，并饱含深情地写道

“足下焦思时事，话语恳挚，读之如见足下握拳切齿而谈也。适非木石，宁不知感故人期望之深？**适非与世相忘者流，终当竭吾能为世用耳。**”[2]

果然在回国之后，胡适即开展广泛的学术和社会活动，同时为表明自己“自由派”的立场，还宣称“二十年不谈政治”，然而 1937 年，卢沟桥事变之后，全面抗日战争爆发，胡适在次年致夫人江冬秀的信里的表述，显示了“近代中国自由思想的另一层面向”，胡适写道

“那二十年不谈政治一句话是早就抛弃了。不入政界一句话，总算不曾放弃……今日以后的二十年，在这大战争怕不可避免的形势里，我还能再逃避二十年吗？……我只能郑重向你再发一愿：至迟到战争完结时，我一定回到我的学术生活去。”[3]

显然，这里**“自由思想”的取向本身是入世的**，必然和政治发生了不同程度系连，这在胡适身上得到了较为明显的体现。如果说胡适代表了“自由派”知识人的话，那么梁漱溟则可被视为儒家思想的继承人。按照梁氏自己的表述，其思想主要是从“西洋功利主义思想”经“古印度出世思想”，最后复归“中国儒家思想”的过程[4]，但即便如梁漱溟这样的大儒，也不免先搞乡村建设运动，后在全面抗战爆发后，致力于游走各方统一全国的奔走。

至此，我们或可对近代中国的“自由追求”略作小结了——近代中国，自被西方和日本以武力打开国门以来，形势衰微，备受屈辱，士人以此为耻，或立身学界，或启蒙民智，或发动革命，其意除个人命运之奋斗外，亦有建构现代国家、强我中华之意愿。而现代国家的表征乃是在于“国民—国家一体化”，将国民与国家的命运紧密系连起来，从此民越强盛则国越壮大，国越自由则民越富庶。故此，**“自由之追求”工具化特征日益彰显，与政治联系日益紧密，“个人主义”日益让位于“国家主义”、“民族主义”**。这

[1] 梁勤峰等整理:《胡适许怡荪通信集》，上海：上海人民出版社，2017 年，第 118 页。
[2] 梁勤峰等整理:《胡适许怡荪通信集》，第 44 页。
[3] 曹伯言等编:《胡适年谱》，合肥：安徽教育出版社，1991 年，第 548—549 页。
[4] 梁漱溟:《我生有涯愿无尽》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 86—90 页。

是彼时“自由思想”的总的趋向。此外，就话语空间而论，彼时的“自由派”又往往呈现出“两头到不了岸”（借用杨国强先生语）的景况，一方面其入世的思想使其不能严格恪守“学术不涉政治”的界限，而安心在“象牙塔”里进行“学术救国”的尝试，另一方面，其本身的包容性又使得其在以共产主义为代表的左派和以三民主义、国家主义为代表的右派的思想论争中左支右绌，日渐失去了自己的话语体系，只能以日渐温和的形态加以宣传，但也与彼时中国的现实状况渐行渐远。

3.当代中国的自由迷思[1]

1949，革故鼎新，中共以“人民和历史的选择”的名义一统大陆，国民党退守台湾，其间虽有雷震、殷海光等为“自由思想”摇旗呐喊，但其内部思想演进复杂性，亦须另撰文加以讨论。本部的目的，乃是从“人的圣化”的角度为切入，对大陆当代以来的“自由”思想的理路略作梳理。且须说明的是，由于众所周知的原因，本部内容暂不宜展开讨论，仅取其大端，略作梳析。

如前所述，中国的“自由思想”中所体现出的“民族/国族主义”的特征，特别是经过近代“国民—国家”的理念建构和权力博弈而使得个人与国家紧密结合在一起，从而塑造了一个特有的政治概念——“人民”[2]，而这抽象化的“人民”又在将传统中国“有世俗，而无世俗化”论说中超越性精神打倒/除魅后，承继了后者所蕴含的“神圣性”的价值，从而获得了道德上的天然正当性。故而“反人民”是为一票否决的“原罪”，而这种**以“人民”的“神圣化”为表征的“自由臆想”，则代表了 1949—1978 年期间，大陆中国“自由”思想表征之一端**[3]。**而 1980 年代有所谓二次启蒙时代之称，自由风气貌似一时无两，然终究不过是镜花水月，随着一场迷梦的惊醒，迎来了 1990 年代。**

1990 年代以降在“自由思想”方面的突出表征主要有三：**（1）权力寻租覆庇下的“市场经济”造成的贫富差距的加大；（2）世俗化倾向的日益增强，以及由此出现的心灵危机；（3）知识阶层的内部分化**。这三点互为渗透，相互交织，就后两点而言，当

---

[1] 由于众所周知的原因，本部内容暂不宜详细展开讨论，仅略作梳理，待完善增添之处，亦必所在多有，尚祈读者海涵。
[2] 严格地讲，中国语境下的“人民”与法国大革命时期的“人民”在含义上略有不同，限于篇幅，当另撰文加以讨论。
[3] 这样的说法，当然是化约的结果，这里主要是指普遍观念的思想通约，借用一个流行语表述就是“他们以为自己是自由的”。

“威权神话”和“启蒙神话”相继破产之后，就普通民众而言，他们迎来的，乃是一个日渐以商业化和功利化为目的，以竞争为表象的社会，这个社会像一个充满魔力的陀螺以其特有的“惯习”一般的吸引力，吸纳着越来越多的人加入其中，成为马尔库塞所谓“单向度的人”[1]（one dimensional man），他们一方面获得世俗意义上的成绩以达成自我存在意义的肯定，另一方面却在更深的心灵层面陷入另一层的深深焦虑，或者完全背离了对超越价值的追寻，进而视“个人自由”为“绝对神圣之表征”，动辄以“做我自己”、“看不惯滚”、“我就是这么任性”、“有本事打我啊”等语作为自我保护的工具，**与其在观念上对自我价值的敏感相对的，乃是其在行为上呈现出日渐宽泛的边界意识，归根到底，这一方面是因为世俗化造成的影响，另一方面也是启蒙思想覆灭的结果，导致其对“自由”所呈现的“权利义务对等”的原则以及背后的“道德价值”视而不见，从而陷入了看似光怪陆离，实则脆弱不堪的迷惘**，更可怕的是，就大多数人而言，往往对这种迷惘并不自知，即或略有觉察，也绝不愿承认，这是其所影响的一侧面。而其所影响的另一个侧面则是知识阶层内部的分化。其间当然不能排除利益的因素，但关键是在尊重了其利益诉求的合理性之后，诸多左派所表现出的“道德上的傲慢主义”，仿佛“真理”在握的样子，而更大的问题乃是在于他们**究竟凭靠什么代表真理？是否有资格代表真理？**就右派而言，依然面临**拾西方牙慧以及能否将其与中国实际，特别是当代的政治和社会实际相结合的困窘。**“自由思想”在当代中国的迷思当然远不止此，但限于篇幅和其他因素，本部的讨论也就仅止于此了。

三、出路何在？——“自由主义”与超越精神接榫何以可能

如前所述，无论是西方将“个人主义”的原则不断推演，还是中国以“人民”为象征建构起的“个人—国家”命运共同体，在本质上都是作为个体或群体的“人”的“圣化”的产物，其一方面作为现代性的内核思想而推动了现代社会的发展，另一方面也随着世俗时代的来临成为人类的心灵危机的重要诱因，并进而催生出现实中的种种光怪陆离之景况。如何克服这种窘况，自由主义未来的出路何在？这些既是自由主义者需要面对的问题，同时也是对人类幸福有担当的人文主义者不能回避的问题，不能不引起思考和重视。笔者以为，要探寻其出路，接榫超越精神，是一个可供选择的思考方向。本

[1] 尽管按照马氏本身的说法，这是应该出现在发达工业化社会的现象，但其类似的话语权的封闭、压抑性的世俗化趋势都是颇可类比的，故此引用其概念。

部将对此略作讨论。

1.当代自由主义之困

通过如上的讨论，我们可以看到，**西方自由主义发展的趋向是“个人主义”价值的不断凸显**，并且随着中世纪以来宗教神圣性转移到“个体”的身上，**使得个人完成了“圣化”的过程，这种圣化的过程在当代随着世俗化和全球化的程度的不断进深，而导致了向内的心灵空虚化和价值观上对多元价值或主动或被动或无可奈何地包容**。这其中充满了历史的吊诡，因为**最早“自由主义”在近代的勃兴乃是因为其预设了“人权”、“自由”、“平等”等观念是具有“普世性”（universal）的价值前提的，是有一元化的价值预设的，但随着其不断蔓延，最终突出表现为多元化倾向的日益加剧，且可以堂而皇之地获得天然合法性与正当性的认可**。而“自由之论”在中国的发展则又可以呈现出另外一种表征，即世俗化和明显的国族/国家主义的倾向的凸显，在我们对中国自由传统的简要梳理中，可以看到中国的“自由”相对是工具性的，而非价值性的，代表传统价值的是“家国情怀”，后者在近代则异化为“国族主义/国家主义”，使得其在接受“自由之论”之时，或将其理解为“富国强民”的方法论，或靠意念中虚构出的“国家”、“人民”等观念来承继神圣性传统，“国家”、“人民”由此获得了神圣性的地位，此外由于其思想传统中现实化程度相对较高的特点又使得其很快适应了世俗化的趋向，这一点在 1990 年代，政治神话和启蒙神话都相对覆灭之后体现的尤为明显，整个社会迅速转向，由此催生了当代中国自由主义的困境，即**世俗化和政治化**的特征相对明显，且随着知识阶层内部分化的加剧，自由派知识人再次回到了上述民国时期左右两派之间**“两头到不了岸”**的境地，也加剧了其政治倾向对自由思想的渗透、染指和解构。

综上，我们或许可以做个简单的归纳，当代自由主义所面临的困境最突出表现为**世俗时代中，极端个人主义所推动的多元价值以自由主义的包容性而获得自身正当性的价值认可，以及以“人民/国家”为号召所虚构的具有神圣性的现实载体，后者成为了新的“神圣性”的来源，代表了普遍的“至高正义”**。而这些病症的根源乃是在于——**“人的圣化”**。无论是作为个体的个人，还是作为群体的“人民/国家”，都具有了神圣性的价值。这一过程用韦伯（Max Weber）的表述乃是“祛魅”（Disenchantment）的过程[1]，

[1] 许纪霖主编:《世俗化与超越世界的解体》，第 5 页。

然而笔者在此想强调的乃是在一个层面上的**“人的再魅化”**——既然世界已经从神魅的世界解放出来，上帝失去了合法性与神圣性，那么人们所能相信的只有人们自身，只有眼睛能见到的客观现实，只有理性和人类智慧所能创造的“美好未来”，从此“超越世界”轰然崩塌，人们所要面临的乃是一个极端功利、极端现实、或以某种人造的神话而虚构的世界当中。这样的结果就是推动了**多元主义**的发展，所谓多元价值本身并无过错，问题是当每个人都按照个人的意愿自行其是，且这种行为和观念背后获得了正当性之后，势必导致社会伦理标准失丧的危险大大提升，而就国家之间、文明之间，则突出表现为“文明的冲突与世界局势的日益紧张”[1]。同时就国族主义和威权政权而言，其内部的阶层差异与阶层固化也将造成“革命暗潮”的激流涌动，整体世界不安的状态也将随之加剧。

当代“自由主义”的困境之窘况，还在于这种“人的圣化”催动了“世俗时代”的来临，而“世俗时代”反而又为这种“人的圣化”提供了丰富的滋养和发展的空间。所谓**“世俗时代”（Secular Age）**，按照查尔斯·泰勒的定义乃是在作为洞察和理解世界的信仰世界崩塌之后，人们作为个体从同构化社会形态中抽离出来，经过轴心革命的**“大脱嵌”**（the Great Disembedding）而完成“现代社会想象”的过程[2]，作者认为

“世俗性的概念不仅与社会的神圣基础形成鲜明对比，而且业已在超越当代共同行为的框架下构成的社会的理念形成对比……不仅仅与神圣设立的教会或存在巨链形成对比，它和对我们社会的理解也是不尽相同……以世俗性这一概念为基础的重要区别可以和这样的问题相联系：社团是由什么组成的？或者说，是什么使得这群人随着时间的推移持续成为共同的行动者？这超越了这个中介所从事的共同行为的领域，从而使其具有了超世俗性。”[3]

如果说作为“社群主义”代表的泰勒的论断略带有个人偏见，表述也略显晦涩的话，那么关于世俗化的最扼要的表述乃是——人们开始从超越性的世界抽离出来，超越精神开始解体，人们开始放弃对超越精神的追寻，放弃思想的乐趣。关于“超越精神”的解体，下文将另有论述，在此有必要的是引一段金观涛先生的论说作为本节的归纳，从

[1] 参见塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，2010 年。
[2] 查尔斯·泰勒：《世俗时代》，张容男等译，上海：上海三联书店，2016 年，第 132—171 页。
[3] 查尔斯·泰勒：《现代社会想象》，林曼红译，南京：译林出版社，2014 年，第 84 页。

而可以帮助我们看到**“世俗化”对“心灵危机”和“思想死亡”的巨大助推作用**。在关于“现代性”的讨论中，金先生写道——

“**一切自由中，最重要的是思想的自由，一旦人类失去了思想的兴趣，自由虽然重要，但已经不存在雄辩的力量。而且这时对自由崇高的追求和个人贪欲无穷的满足之间也失去了明确的界限。没有思想，求知作为终极关怀退化为鸡零狗碎的考据，如同一部不断扩大数据的计算机，找不到方向。一个由越来越细专业构成的没有思想的知识体系和由一个个孤立的只有欲望（和实现欲望的权利）没有灵魂的人组成的社会是同构的。当大写的人消失时，沟通的理性只是肉体欲望互相投射的幻象。现代性起源于人的解放，知识挣脱信仰和道德至上束缚的牢笼，个人从社会有机体中独立出来以申诉追求真理和创造的权利，但思想的死亡也是虚无对现代人的胜利。从此，一个个必定死亡的个体在孤独的黑暗里发问：生命的意义何在？同类的回声即使震耳欲聋，但也无助于克服死亡的恐惧。这将是人类心灵面临的真正的黑暗时代。**”[1]

2.自由的边界与“超越精神”

所谓“超越精神”，按照张灏先生的归纳，是轴心时代特有的思想突破，主要以三种形式出现，一种是有机式，入阴阳五行的思想；一种是乌托邦式，即超越化身为人世间一个理想的社会；还有一种就是前文所说的“超越内化”，即相信每个人的内在精神的核心是上通超越的关键。其主要有三重特点：“终极感”、“无限感”和“神圣感”[2]，所谓“终极感”，相信万物之上具有一个终极源头，在纷繁复杂的表象之后有一个统一的“道”，其本质中所呈现的“一元化”思想在世俗化的今天业已被世俗化的多元主义解构；而“无限感”乃是说现实世界都是有限的，而超越世界是无限的，是不足以被理性所能完全认识和参悟的，在存在论的意义上是自有永有的，这一点随着人类对理性的工具化解读也日益受到挑战；“神圣感”乃是与前两者同构的另一层表述，说的是想到超越性事物的崇高敬畏的感觉，这也随着极端“个人主义”的发展而受到挑战，价值标准的个人化和排他性日益凸显和增强，世俗的感官的愉悦、技术的便利、人类对自主性要求的提升，尽都催动着“超越世界的衰落”。

[1] 金观涛：《探索现代社会的起源》，北京：社会科学文献出版社，2010 年，第 164—165 页。
[2] 张灏：《重访轴心时代的思想突破——从史华慈教授的超越观念谈起》，第 143 页。

关于超越世界的衰落对人类心灵危机、世俗化以及多元主义造成的影响，前文已有相关的讨论，这里不再赘述。这里仅补充说明一点，即“宗教”的作用。尽管世俗化的倾向在全世界范围内得以蔓延，然而在一些国家（如印度、以色列、伊朗等），宗教在日常生活中起到的影响依然很大，而且通常和民族主义、反殖民的煽动联合起来，成为动员民众的思想资源，使得世俗革命、民主革命在很大程度上经常遭到“宗教反革命”的反扑[1]，造成了带有世俗性质的民族解放运动与宗教复兴之间的巨大矛盾和尖锐冲突，前者以民族解放为天职，后者则要在名义上捍守宗教传统的稳固，避免堕落的世俗主义侵染其间。这其中最大的吊诡在于，作为与“自由解放运动”对抗的“宗教”本身，却失去了“超越性”和“神圣性”[2]，从而导致的情况就是永恒的真和善被瓦解了，从而留下的都是以之为宣传的人为组织，无论其是宗教权威、还是世俗权威，都以相似的本来面目投入世俗的利益和权力之争中。这也必然导致了宗教的日益衰落，正如胡赛·卡萨诺瓦（Jose Casanova）教授所分析的那样，世俗思想的蔓延，终将导致如下后果：宗教信仰和实践的衰落；宗教在私人领域日渐边缘化；宗教与世俗的分化，从而使得前者面临或屈从于世俗，或甘于没落而走向失败的命运安排[3]。这一点，同样是应当引起重视的。

但这是否意味着“自由主义”自此就沦为了“世俗化”而不能自拔？是否意味着某种程度上“自由主义”的自我裁制？所谓“解铃换需系铃人”，既然是因为超越精神衰落而导致的世俗化、“人的圣化”而造成了类似的窘况，那么恐怕还是要回到这个问题上去思考解决之道。在这方面，严复的观点颇能给我们以启发。众所周知，严复有所谓“群己权界”的论说，直到今天依然有着重要的思想价值，但如果我们将其所论述的说法加以立体化，是否可以看到不一样的天地呢？即“群己”之间固然要保持权利的边界，那世俗和神圣之间是否也该保持各自的边界互不侵犯呢？**所以站在立体的“群己权界”的角度，就可以看到人们现在实则是以自己的权利干涉了很多超越性精神去决定的事情，而这些事件本身是不应为人所染指的，即如西谚有云“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”。**

[1] 迈克尔·沃尔泽：《解放的悖论——世俗革命与宗教反革命》，赵宇哲译，北京：商务印书馆，2017 年，第 93—97 页。
[2] 杜赞奇：《全球现代性的危机——亚洲传统与可持续的未来》，黄彦杰译，北京：商务印书馆，2017 年，第 238 页。
[3] 杜赞奇：《全球现代性的危机——亚洲传统与可持续的未来》，第 234 页。

3．世俗时代，“自由”如何接榫“超越”？

美国政治学家沃尔夫（Alan Wolfe）有个观点认为“自由主义将来面对的挑战不是打败他的对手，而是让自由主义者再度信仰自由主义”[1]，换言之，即让“自由主义”重新成为信仰。这个观点颇有见地，但要将其实践却充满挑战。随着世界世俗化、多元化价值倾向的日益加强，开放社会对包容性的要求也日渐提高，但与此同时，其内部的张力和矛盾也随之加剧，人们开始奉行自行其是的价值观，并视他人的干涉为权利的侵犯，这本是自由主义应追寻的目标，但人性的幽暗远超自诩伟大的启蒙思想家所能臆想，在当代这种绝对自由所呈现出日益的超边界倾向和无边界化的特征，在行使个人自由的同时，人们忘记了两个问题，即行为的伦理意义和行为的边界。但这是否意味着要走向天平的另一端，而反对启蒙以来对个人价值的认可呢？显然，这也并非笔者的所愿。当代自由主义的出路探寻，乃是在于肯定启蒙思想和人的尊严的前提下，克服多元分散主义、极端个人主义，在世俗时代寻找心灵依托，同时又对政治宣传的高度抽象化的“人民神圣”保持警惕，这就需要与“超越精神”的接榫，惟其如此，才能恪守中道。但问题就是如何与“超越精神”加以接榫呢？笔者在此给出的第一步尝试性建议是——**“人的去圣”**。所谓“人的去圣”，乃是承认作为本体和客观存在的“人”的价值，但将其去神圣化，不在盲目迷恋理性、迷恋肉体、迷恋人性的尊严，这样才可能对人性的幽暗保持充分的认识和警惕。须知极端“圣化”的结果必然导致两种可能，或作为盲目抽象化的迷信而奉若神明，或当迷信被戳破之后看到其龌龊之后的失望和彷徨，甚至演变为暴力侮辱，吊诡的是，这两种看似矛盾的情况常常可以彼此转换，从而导致“人的异化”，人既已发生异化，其所谓“权利”、“自由”又将何解呢？所以将人的“去圣化”，是回归“自由”本意的第一步，但也是至关重要的一步。

梁任公尝言“自由之义，泰西古今以来，著书数十万言剖析之，犹不能尽也。浅学如余，而欲以区区单语发明之，乌知其可？”[2]以任公之博学雄辩，尚不敢言，况笔者乎？故上述诸语，浅薄疏漏之处，亦必所在多有，自知鄙陋而赘言累累者，乃是因就笔者之浅见，“自由主义”之所提倡如“个人主义”、“基本权利”、“宪政规约”等实为人类获取幸福根本之要义，而近年来却随着本身的偏颇，加之世俗化倾向下诸多思想流派

---

[1] 艾伦·沃尔夫：《自由主义的未来》，甘会斌、王崧译，南京：译林出版社，2017 年，第 292 页。
[2] 梁启超：《新民说》，第 101 页。

之攻击，而逐渐呈式微之势，甚或发生异化，以至陷于繁琐理论争辩而背弃初衷甚远。是以不揣冒昧，在学习前人论说的基础上，斗胆提出接榫超越精神的若干拙论，以就教学界通人。张君东荪有诗云“书生谋国直堪笑,总为初心误鲁阳”，即或拙文的上述讨论无一可取，至少这份“初心”也可作为另一种理想主义的尝试罢！

学术评论

Academic News and Reviews

The Church as Safe Haven：Christian Governance in China

书评

杨圆梦（上海大学）

The Church as Safe Haven：Christian Governance in China 一书由劳曼*(Lars Peter Laamann)*和李榭熙*(Joseph Tse-Hei Lee)*两位教授编辑而成，出版于 2018 年，现无中文译本。全书分为 12 章节，择选 11 篇文章，汇成一本文集，试图阐释基督教会与中国宗教、政治和社会之间的各种交往模式。此外，本书也为纪念对中国基督教史研究作出杰出贡献的狄德满*(R.G.Tiedemann)*先生而作。

诚如编者所言，中国基督教会的发展有助于全球基督教运动的中心从欧美的第一世界转移到亚非拉等第三世界国家和地区，因此，掌握基督教在华传教的发展历史对了解基督教运动的全球化和地方化有着非常重要的意义。本书基于克利福德·格尔茨(*Clifford Geertz)*教授提倡的"地方观点"，打破了"西方中心论"、"中西文化冲突"和"挑战与回应"等长期以来形成的诸多范式，强调基督教不是一个纯粹由西方列强和传教士强加于中国的宗教，它与中国地方社会存在千丝万缕的关系，教会一度作为新的政治力量，演变成地方政治和社会的重要组成部分。

本书的 11 篇文章大多取材于中外官方的档案、传教机构档案文献、传教士私人档案、地方史料以及田野调查资料等方面的资料，借鉴历史人类学研究方法，将基督教传教问题放在中国特定的社会历史环境中进行分析。探讨基督教对中国信徒意味着什么？中国信徒群体如何传播基督福音？如何在先前存在的国家-社会调解模式内发挥教会的功用？通过对档案资料的考察，书中得出了这样的结论：一旦基督教作为一种本土宗教加入中国社会，以宗教信仰为基础的新教会得以承担起社会治理的责任。在越来越自治的管理公共领域，基督教承担了准国家的角色，从远处输送援助，并在紧急情况下修复受严重影响的地区。当地的基督徒不仅经受住了灾难、战争、革命和迫害，而且他们在特定时期巧妙地使自己的信仰适应现有的政治、社会和文化环境。中国基

督徒不再是外国传教士信仰的被动接受者，而是成为积极的传福音者。他们在促进宗教间的对话，建立本土教会方面发挥了关键作用。因此，在短短几十年之后，基督教已经成为本土文化。

关于基督教什么时候完全本土化以及用什么作为本土化完成的衡量标准。这本书没有采用将基督教分为全球化和本土化的二分法，而是承认在本土化的基督教信仰实践和维持与全球教会关系之间存在的一种共生关系。将西方传教士和本土基督徒作为维持全球-地方联系的有效力量，以及维系国家和社会之间的平衡。因此，这本书的目的是展示宗教史如何神圣化日常政治的，如何渗透到普通基督徒的神圣和世俗的领域。它还旨在展示以信仰为基础的教育和医疗机构如何规范基督徒和非基督徒之间的接触，以及宗教教义如何激励个人寻求世俗行动主义，以改善真实和想象中的中国家园。当中国帝国主义末期走向灭亡，西方的传教士和中国教会领导人宣布教会自治。但当国家恢复到足以重新确立其影响力时，基督徒参与了国家对合法性的追求,他们积极地与政府当局进行谈判。基督教徒在这场宗教和政治权力的竞争中扮演着关键的角色，这种共生关系在本书中系统地做了审视。

此外，本书所选取的个案研究，显示了外国传教士与本土教会之间的通融关系。当外国传教士在中国不同的社会环境中传播他们的福音时，皈依者经常根据他们个人的、本土化的世界观重新解释他们所接受到的基督教信息。因此，基督教群体的形成是一个持续的过程，他们的历史需要从当地基督徒的角度来讲述，而不是像中国基督教历史著述中长期以来的做法那样，从西方传教士或中国官员的角度着眼。不管中国人从传教士那里获得了什么思想、制度、实践，他们都将其置于特定的情境中，让他们成为自己的。同样地，外国传教士也吸收了当地的文化传统，被儒家文明所侵染。

在书中，编者遵循中国分类的精神，分为灵、智、体三个部分，来阐释教会在中国社会混乱和动荡时期，如何作为救济堡垒，如何与国家、社会互动，如何参与改变当地宗教及社会政治格局。第一部分，探讨了自 19 世纪中叶以来，不断发生的混乱和巨变使许多中国人感到不安，他们越来越多地转向基督教寻求安慰；第二部分，讨论了清朝的皇权秩序崩溃后，一个现代的继承国家尚未建立，这为基督徒寻求新的发展理念提供了一个黄金机会，外国传教士和本土基督徒都渴望将福音与现代制度的建立

结合起来；第三部分，教会对具体的本地问题，考虑实际的解决方案。因此，他们实施了有效的治理机制来应对灾害冲突；通过志愿组织、救济工作和福音运动宣传了新的社会和文化规范；通过后勤组织，提供紧急救济。这些实验是教会运动的核心，它是传教士和当地基督教团体之间的合理性合作的直接遗产。中国教会变成了有效的避风港，为自己开辟了另一个空间，在这里可以找到新的解决方案，来解决中国的绝望问题。

过去中外学者多从外交史、文化史、经济史等角度研究基督教传教问题，很少有从地方史入手。裴世丹*(Daniel H.Bays)*教授将地方教会看作是“地方社会整体不可或缺的重要组成部分”。这种学术趋势强调要从基层社会出发，去考察基督教群体的微观历史，借此建立一个以中国基督徒群体为中心的历史观。本书借鉴了西方和中国的历史资料，重建了普通基督徒的声音、故事和斗争，并将宗教虔诚、个人生活、个人情感和日常信仰置于中心。通过研究信仰与政治、个体能动与制度结构、教会与国家、战争与革命的融合，呈现出二十世纪初动荡不安的中国的新历史。在这里，所有的章节都有一个共同的走向微观历史的自觉，采取微观式的社会历史研究方法，突出了中国基督教在特定时空背景下的演变。此外，本书的贡献者认为，我们要更复杂地理解中国基督教的历史，而不是简单地将世界化为相互排斥和敌对的文明，要从中国社会的视野了解基督教运动。当然本书也存有一些局限和不足，由于中国幅员辽阔，地域差异明显，不同的地方有不同的基督教面貌，且不同时期历史时期情况复杂多变，就书中列举的 11 篇文章而言，样本规模较小。

基督教在华传教史是中国近代史研究中引人关注的课题之一，本书将基督教在华传教这一历史活动放在中国社会的框架中，尤其关注基督教传教问题的地方社会史，摆脱了传统的理论范式，进一步推动了近代中国基督教的草根历史相关领域的研究。

《基督教与华北社会研究（1927-1937）》书评

高新慧（上海大学）

本书着重关注华北各教会在遭受非基督教运动的沉重打击之后的复兴措施，如扩大布道、五年运动等，并且对一系列措施施行的状况、效果进行考察，除此之外本书还对华北基督教会如何应对世界经济危机对教会的激烈冲击、社会福音思潮影响下的华北教会与华北教会学校进行的乡村建设、教会在抗日救国运动中的表现及华北的民教、政教关系等问题进行细化探究。

1927-1937 年的华北基督教为了从非基督教运动的沉重打击中恢复过来，在全国基督教协进会的领导下采取了培养布道人材、提倡个人布道、进行群体布道等措施扩大布道，以求增加入教的人数、提高信徒的质量。华北基督教会为扩大布道做出的努力还是有回报的：大多数教会教徒有不同程度的增长，且人数增长比率实际远高于非基督运动时期。但是基督教作为西方外来宗教，实际在中国民众信仰体系中属于小众宗教，在各地宗教信仰统计中仍然低于佛教，道教等宗教。因此，五年运动虽取得一定的效果，但是对于中国总体的宗教格局影响不大。

此时期恰逢世界经济危机肆虐西方世界，导致各差会母会对华北基督教会的拨款大幅度减少，华北基督教会为了减少对西方拨款的依赖，通过提倡受托主义、义务劳动、裁员减薪、从事副业等措施开源节流，华北基督教创办的学校、医院等社会事业也通过提高收费、取得政府财政支持等方式来应对经济危机，最终大部分教会及教会的社会事业得以保存，教徒依赖西方的心理也被破除，此外还自行培养了大批教会的义务传道人员，强健中华教会发展的能力，有利于中国教会本色化。对普通信徒而言，增加了自身为教会服务的意识，使中国的基督徒有强烈的受托意识，进而增加了教会的各项捐款，当然这也与此时期中国经济状况改善有关。同时，教会在应对经济危机过程中，也加强了各教会之间的合作，特别是加强同地方政府及官绅人士的交往，教会学校、医院等社会事业也获取了地方的经费支持，说明社会人士对教会事业认可度

的提升。特别是教会为了减少对西方的财政依赖，也进行了基督化经济关系方面的积极探索，实行工业改良与工读教育，虽然在这一过程中出现不少问题，但也确实对中国经济发展做出一定贡献，在一定程度改善了劳工的生活生产环境。而且各教会从事副业，增强了教会收入，工读教育的进行，也提高了学生的工业技能。但就总体而言，中国教徒受限于经济能力，捐献款数有限，华北教会的资金大部分还是来自于外国差会的拨款，能够真正达到自养的教会少之又少，教会的领导权因此依然是牢牢掌控在外国传教士手中的，华北教会的本色化任务还远未完成。

当时在美国的农业传教思潮影响下基督教认识到农村在中国社会中的重要性，于是将工作的重点开始转移到农村。教会的乡村建设虽然以传教为最终目的，但是并不急于发展教徒，而是在前期调查的基础上找到农民最迫切的需要，以此为指向和参照构建针对乡民的服务体系，很有针对性与计划性，涉及农业改良，乡村卫生，农民生活等问题。华北美以美会、中华基督教会、燕京大学、齐鲁大学等教会及教会学校都在华北地区为乡村建设贡献出一份力量，其中燕大清河实验区、齐鲁大学龙山实验区都在乡村取得了显著的效果。华北基督教的乡村建设力量主要集中在公共卫生知识的普及，先进农业技术的推广，优良农产品、禽畜的引进与推广，普及教育等方面，同时也都重视宗教活动，通过改良活动来吸引农民入教，这也是在建设所谓的“乡村牧区”，但在实际成效上却不尽人意。教会实验区确实改良了农民的生活环境，将先进的知识、技术介绍到了落后偏僻的农村地区，也在一定程度上提高了妇女的社会地位。但由于乡建活动人才接济不充足，导致虽热情满满却无力实行。再加上乡村建设实验区土地狭窄、人烟稠密，农业发展困难甚大。并且当时华北农村民智不开，迷信太深，风俗不良，民情太坏，又逢频发的战乱，来华传教士并未认识到中国乡村社会的根结所在，只寄望于通过简单的改良改变中国社会现状，是过于天真的，中国农村的凋敝与落后非改变社会体制不能解决。

在这一时期南京国民政府初确立政权，虽然坚持宗教信仰自由，但是由于基督教的外来性质、与西方国家的紧密关系等原因，依旧视基督教为威胁，不断通过法律法规加强对教会团体的管理和控制，还试图通过对三民主义的意识形态来排挤宗教的影响，并淡化教会事业中宗教的色彩，使之受政府控制，利用其为中国社会服务。这一理念的具体表现为南京国民政府颁布法律法规强制教会学校立案，把教会学校纳入教

育部的管理体系之中，各教会学校立案之后，南京国民政府在学校中对学生推行三民主义的意识形态教育，企图以此来代替教会学校的宗教教育。与此同时国民政府通过改订新约运动，企图逐步削弱外国人在华特权，也使基督教在华特权的根基受到动摇。而教会在此时期经历非基督教运动冲击后也开始内部反省，教会意识到时代环境的变化，更加重视参与国家建设，与政府的合作加强。总之这一时期的政教关系为：政治对基督教既利用又打压，基督教为了缓和与政府的关系，积极寻求与政府的合作。

在对此时期民教关系的探讨中，作者着重通过对德福兰案引起的中美政府交涉、中外舆论激辩、教会内部反应三个方面来对当时的民教关系进行考察，在此案中，南京国民政府意图借机废除领事裁判权，美国态度强硬，坚决使用领事裁判权处理此案。中方多次要求惩处德福兰未果，于是借舆论大肆批判基督教，美国舆论出于民族情感坚决主张德福兰无罪。中外舆论发生激辩，教会内部虽有不少传教士认为应该处置德福兰，但总体来说外国传教士仍是出于国家立场支持德福兰无罪的。本书认为中国由于国弱且希望寻求美国的帮助导致在与美国就德福兰案进行的博弈中失败，地方民众在舆论的影响下掀起反外浪潮，但这次并未演变成暴力性质的反外运动，而是以较为温和的方式进行，显示出这一时期虽然民众对于基督教还有警惕防备心理，但民教关系相对于晚清及北洋政府时期已经有明显缓和。

本书还通过探讨基督教女青年会对华北女子生活的影响来考察当时的民教关系。这一时期社会动荡，灾荒及战乱频发，政府无力悉心救济，而基督教女青年会组织的社会救济则成为民间救济的重要组成部分。虽然女青年会在华北地区的救济区域、人数有限，但其不顾危险，运用西方的救济模式对灾民、贫民的热心救济，一定程度上缓解了他们的生活困境。尤其是女青年会组织的抗战救济，更是激发了华北妇女抗日救国的积极性。当然女青年会的救济也带有传播福音的功利目的，其社会救济活动也赢得了部分民众的好感，为传教打开了方便之门。但女青年会也认识到在国事日蹙，民生日困的现状下，特别是随着日本的步步侵略，紧靠单纯的社会救济无力改变社会，非改革旧制度，建造新社会不可，开始将工作转向以适合于实际的人生和改造现社会为目标。

1927-1937 年间，日本侵华加剧，华北地区更成为中日交涉的前沿地区。教会在

此国难当头的关口一改 1930 年代之前对中国政治运动的回避态度，积极参加抗日救亡运动。华北教会与华北教会学校通过募捐、支援前线、进行抗日宣传、抵制日货等措施表达爱国情感，其中燕大学生的表现最为激进，除上述行动外还组织与参与了一.二九学生运动，推动了抗日战争统一战线的形成，促进了民众的觉醒。然而，由于教会学校师生长久在校园生活，脱离社会实际，未能认清社会状况的复杂性，他们所提的部分建议，也很难在实践中落实，故也有人士认为他们坚持做好教学与学习的本职工作，才是救国的正道。

当今研究基督教的学者的侧重点多在基督教外围，围绕基督教与社会、政治、文化、中外关系等多个方面展开，这样的情况也使他们必然会忽略教会内部的许多东西，如不经常会出现在大众视野中的人或物往往难以进入其研究视野（如保守派教会），甚至多属于教会本身的资料（如神学著作）也不大引起其注意。研究内容也多侧重西方差会与精英传教士，对中国本土教会、信徒、农村教会的关注度较小。并且当前研究成果多重视单项叙述基督教的在华活动，对政府、民众对其活动的反应的探究较为薄弱，而这些对于基督教本身来说是十分重要的。本文则在清楚把握当代基督教研究的成果与不足的基础上，努力完善对 1927-1937 年华北基督教的研究，不仅考察了华北基督教的外围事业——教育、医疗等方面的内容，还对基督教来华的根本目的——传教活动做出了细化探究。针对当今学界对农村教徒。教会关注不够的缺陷，作者也力图摆脱，在第四章基督教与华北乡村建设与第五章基督教与华北政治、社会生活中都对农村教会及下层信徒的活动进行详细探讨，并且全书在叙述基督教在华活动如五年运动、乡建运动时，都注重对政府、民众对活动的反应的考察。

南京政府前十年的基督教史在当今的基督教研究中的也是一个薄弱点，对此时期“五年奋进布道运动”、“基督教救国运动”的考察也较微薄。本书则对这些薄弱点进行详细的探讨与研究，弥补了学界对此关注不足的缺憾。

本书资料丰富，利用基督教协进会、美国美以美会、英国圣公会、英国伦敦会及齐鲁大学等教会机构的英文原始档案及年度报告，并结合大量的民国基督教中英文图书、各种中英文基督教期刊及华北各教会学校所办期刊，还利用了上海、北京、天津等地档案馆所藏资料，资料多样化且多为新见。

大陆学界对中国基督教史研究范式经历了从单纯的“文化侵略”范式到“文化交流”再到“现代化”范式的演变，本文则是力图摆脱单一研究范式的束缚，试图汲取各个研究范式之长处进行研究，同时还借助其他学科方法，如文化传播学，社会学的统计与应用知识。教育学，宗教社会学等方法，多角度全方位的对问题进行分析。

但是本书也有一些缺点，作者在书中第五章基督教与华北政治、社会生活中对华北基督教与政府的关系进行了探讨，提到这一时期除了政府的限制政策外，各教会学校，医院在经济紧张下，也得到了中央及地方政府支持，这也是政教关系缓和的表现。而中央及地方政府帮助教会学校、医院度过经济危机的内容在第三章华北基督教对 1929 年经济危机的应对中已经探讨过了，同一史实反复提及，有拖沓重复之感，类似的情况在 184 页也出现类似的情况：书中提起 1946 年的报纸在批评美国士兵在华行凶时特意提起德福兰案，批评德福兰的行为称“一个强国的国民，不知自爱，不知自重，处处暴露些卑鄙的态度给人家看，如何能使人瞧的起呢？”这一部分引自《青岛民言报》1946 年 10 月 9 日刊载的《德福兰杀王国庆案》，在前面对德福兰案引起的中外舆论之激辩中已经引用过了。

除此之外个人认为女青年会与华北女子生活这一部分的内容其实放在第五章基督教与华北政治、社会生活这一章节并不合适，基督教女青年会在华北地区所作的识字教育、家庭教育、技能教育、社会救济与第四章基督教与华北乡村建设的内容更为贴近。

本书错别字较多，如 256 页：“因当时政府对教会学校的管理比较松散，很多进步组织也利于教会学校内的青年会或团契等宗教团体来从事革命运动”中把“利用”错写成“利于”，260 页“更有学生认为政策政策本末倒置”中多余了“政策”二字。类似的情况在书中的其他章节也有出现。

总体而言，作者全面考察了 1927-1937 年华北基督教的扩大布道、应对经济危机、乡村建设运动、与当时的政府之间关系、民众之间的关系、抗日救国运动，具有全局意识的同时也较为注重细化探究，清楚的在读者眼前呈现了这一时期华北基督教的努力与挣扎，政教关系、民教关系的缓和，华北基督教会在抗日救国的积极作用，也深层次的揭示了基督教在华发展的两难境地：福音派重视社会事业却对传道没有太大帮

助，基要派重视传教并取得显著效果却不受社会欢迎。读完本书不仅对此时期的华北基督教会有了更深一层的认识，对当时华北社会、政治、乡村状况也有更深层次的思考。本书在附录中还详细列出山东、北京两地的基督教相关史料的分布与馆藏，无疑对于学界的研究与后辈的入门起到帮助作用。虽然书中有一些小的缺点，但是瑕不掩瑜，本书仍可以称得上是一本难得的基督教研究著作，是一本不可多得的好书。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

Christianizing South CHINA: Mission, Development, and Identity in Modern Chaoshan 书评

朱晓叶（上海大学）

本书由美国纽约市佩斯大学历史系的李榭熙教授负责编纂,出版于 2018 年。出于对潮汕地区的基督教历史的共同兴趣，作者与汕头大学文学院基督教研究中心协商后发起了这个项目。除李榭熙教授之外，还有其他六位学者撰写了文章，共有《基督教化的海洋——潮汕地区》、《潮汕最早的女性传教士团体》、《Adele Marion Fielde 和 Catherine Maria Ricketts 的不同职业》、《“我所引用的精神”：嘉应地区的基督教教会学校和中国政府》、《潮汕地区的基督教和刺绣业》、《作为开发商的传教士：美国浸信会教徒领导下的工业和房地产》、《20 世纪 50 年代潮汕和温州的基督教激进主义》以及《基督教与彭氏家族》八个章节。

第一章《基督教化的海洋——潮汕地区》。 本章阐明了从清末政府统治下分崩离析的潮汕到如今的创业型城市，一直以来基督教都在潮汕地区独具吸引力的原因。本文的研究成果基于国际和中国的最新的档案研究和实地工作。

作者李榭熙（Joseph Tse-Hei Lee），纽约佩斯大学孔子学院的历史教授和执行主任。他的代表作有《圣经与枪炮——基督教与潮州社会（1860-1900）》以及与 Christie Chui-Shan Chow 合著《语境与视野：潮汕中西文化相遇的可视化（2017）》。同时，他还为《中国历史前沿问题》（2016）撰写了特刊《中国的秘密社团和大众宗教再访》。除此之外还发表了《香港和宝莱坞：亚洲影院的全球化》（2016）、《中国的崛起：国家观念治理》和《中国的边缘化：重塑少数群体政治》等文章。作者目前的研究领域集中在现代中国信仰和政治的交汇。

基督教往往在政权更迭和战乱频发的地区发展更为蓬勃，广东省东北部的潮汕地区尤其如此。在文中作者并没有把区域基督教史与全球基督教史看成两个独立的部分，而是认为本土的基督教会与全球教会保持着友好的共生关系。西方传教士和本土基督

徒成为维系全球与地方宗教关系和国家与社会平衡的有效力量。本文认为华南地区基督教发展的轨迹是一个文明变革的过程，激励个人和群体构建一个强大的秩序体系。一旦基督教扎根于潮汕地区，成为一个真正的土著宗教，通过家族族谱和世系网络的基督教化，本土的信教群众获得一定程度上的自治，这会令宗教组织在社区治理中发挥更大的作用。

第二、三章则把关注的焦点放到性别在基督教传教运动史上的重要性。第二章《潮汕最早的妇女传教团体》，作者是蔡香玉（Ellen Xiang-Yu Cai），广州大学人文学院历史系副教授，广州十三行研究中心研究人员。作者于 2012 年获得莱顿大学的博士学位。她的著作代表是《坚忍与守望：韩江下游的福音姿娘》。她的重点关注荷兰与法国东印度公司对华贸易的状况。

本土女性福音传道者一直是教会历史学家研究的主要课题。R.G.Tiedemann 研究了在迫害时期维护信仰的中国天主教“处女协会”的形象；Vanessa Wood 通过研究伦敦传教士协会 Myfanwy Woodde 的个人信件，进一步探究了二十世纪中国教会学校教师和基督教女青年会（YWCA）人员之间的合作关系。这些学者都强调了一个重要的转变，即最开始传教的女性通常是只受过初等教育的女性，后来转变为受到专业的培训和高等教育的女性。这些研究的意义在于激励无数女性福音传道者为中国教会服务。

文中首先追溯了美国浸信会和英国长老会培训的第一批潮汕的女性传教士，旨在强调性别在传教运动的早期发展中所起的作用。其次，论述了基督教在广东潮州这类传统文化地区的扩张初期，女性传教士的重要性，以美国浸信会和英国长老会传教士培训的潮汕第一代女传教士为典型。尽管男性传教士可以在公共场合下向当地妇女布道，但他们无法进入中国家庭的私人领地。从 1874 年最初的女传教士开始，浸信会和长老会不断扩大女性传教士的规模。女传教士向所有年龄阶段的女性伸出手，把她们带到了教堂。从 19 世纪 70 年代起，男性传教士与女性传教士的合作极大地促进了中国地区女性基督教人口的增长。从这个角度来看，女性传教士是中国传教人员中不可或缺的力量，他们成功地利用自己的个人网络进行传教。最后，作者兼谈了妇女皈依的原因，她们受到的宗教训练以及她们在父权环境中维护妇女权利所做出的努力。

第三章《Adele Marion Fielde 和 Catherine Maria Ricketts 的不同职业》。本文作者

是 Carol Li Nie，获香港中文大学博士学位，现任华中师范大学中国历史博士后项目的博士后研究员。她的研究领域集中在中国的妇女和基督教。该章节通过比较美国浸礼会女教徒 Adele Marion Fielde 和英国长老会女教徒 Catherine Maria Ricketts 的职业生涯，加深了对性别和传教进行了讨论。作者利用两位传教士未发表的信件和日记，讨论了中国南方未婚女传教士面临的一系列社会文化和性别问题。由于西方重女轻男的价值观和规范渗透进了新教传教士事业的制度层面中，对于男性主导地位的不满是这两位女性传教士形成不同职业决策和应对策略的决定性因素。

之后的三章探讨了基督教在潮汕地区的建设学校以及事业问题。20 世纪初，新的现代国家尚未建立，但清朝的皇权统治也已经崩溃，为了弥补政治和社会动荡留下的真空，希望建立国际现代性的标准。中国本土的基督徒努力保持一种独特的本土身份。第四章"我所引用的精神"：嘉应地区的基督教教会学校和中国政府。作者是 Hajo Frolich,他是现代中国的历史学家，目前正在为柏林一家专门从事历史研究的公司 Fact&Files 工作。他于 2016 年获得 Freie University of Berlin 的博士学位。

作者在文中提到 1903 年巴塞尔传教士 Friedrich Lindenmeyer 报告说，"中国的情况发生了如此显著的变化，以至于使团面临着全新的、意想不到的任务，以目前的手段和人员都无法应付这些任务！"他的报告揭示了巴塞尔使团在广东省东北部客家话内陆面临的严峻的政治和社会文化挑战。自 19 世纪 60 年代以来，巴塞尔传教团一直积极在距潮州陆约 100 英里的客家主导地区传教和创办传教学校，并于 1903 年 2 月 27 日在嘉应县首府（今梅州）开设了另一所学校。然而，很明显时代在迅速变化，从乐于学堂的发展状况不难看出清末新政对教会学校的巨大影响。这些基督教创办的学校前期处于一个相对自由的发展环境，但在 1901 年至 1911 年这十年间，晚清政府对这些基督教学校的运作方式产生了深远影响。虽然先前的研究忽略了清政府对教会学校实施管理的积极作用，但本章认为，晚清政府在许多方面对教会学校的学术课程和日常管理方面发了挥积极作用，并推动了一个超越基督教教派界限的更为一体化的教会学校系统的发展。这一新发展挑战了传统的学术观点，即教会学校本身为中国教育现代化制定了新的组织标准。

第五章《潮汕地区的基督教和刺绣业》。作者是蔡香玉（Ellen Xiang-Yu Cai），

讲述了女传教士和中国的信徒们开创了一种独特的刺绣工业方法并延续至今。本章概述了潮汕的刺绣业，强调了基督教在刺绣产业发展中的作用。1886 至 1900 年间，传教士传授给当地妇女西方刺绣技术，以便当地人在经济上自力更生，在这之后，传教士将刺绣产品运往海外销售。1900 年至 1914 年期间，刺绣行业蓬勃发展，基督教企业家在汕头投资设立许多作坊。从 1920 年起，美国商人增加了他们在当地的投资，并在全球范围内销售这些产品。他们占据了大量的市场份额，招募当地教会学学校的毕业生，在农村缝纫车间做工，商人将产品用于出口。1934 年至 1941 年是纺织业的全盛时期，后由于太平洋战争不得已中断，最终在 1946 年至 1949 年经历了复兴。

本章通过追溯汕头现代刺绣业的起源，并讨论这种技术对女性教徒的吸引力。它解决了以下问题：美国浸礼会教徒、英国长老会教徒和法国天主教徒是如何发展和管理这些教会创办的刺绣产业并从中获利的？基督教刺绣业企业家如何为当地教堂的财物保障做出贡献？在基督教内部，手工业是如何塑造性别关系以及如何改变妇女生活的？

第六章《作为开发商的传教士：美国浸信会教徒领导下的工业和房地产》。作者是 Qiyao Li,获山东大学博士学位。他的学术兴趣包括中西文化交流史和美国潮汕浸信会传教士运动。他目前在北京的学术出版社工作。

1860 年汕头成为通商口岸，美国浸信会传教士 John W. Johnson 和他的妻子以及几名海外华人基督徒从香港来到汕头，建造了一个新的传教地。到 1913 年，在潮汕有 25 名美国传教士，141 名本土传教士，54 名女传教士，132 所教堂，3288 名受洗的教徒。尽管美国浸信会禁止传教士未经传教委员会批准从事私人事务，但仔细查看浸信会教士档案、美国领事报告、清政府的外交记录以及个别传教士的家庭文件，发现传教和商业活动之间存在共生关系。本章利用这些材料审视了三起广为流传的涉及汕头浸信会传教士的商业纠纷案件。

第一次争端发生在 1876 年 William Ashmore 和 Lumina Wakker Johnson 之间。Lumina Wakker Johnson 向美国浸信会委员会投诉说，William Ashmore 在汕头港拥有一块土地，并亲自管理一家渔业公司。William Ashmore 批评 Lumina Wakker Johnson，作为传教士将土地卖给一个英国商人。在第二次纠纷中，1900 年一群年轻的浸信会传

教士谴责了 William Ashmore 的长期商业行为。第三起案件涉及 James Carlin，他在 1907 年被投诉，认为其长期从事广泛的商业活动。本章通过调查美国浸信会教徒的商业活动和这三期商业纠纷，探讨中国和基督教在财物层面的相互碰撞和条约港口经济之下传教士之间为了经济利益的碰撞。Qiyao Li 把美国浸礼会在汕头商业的活动还原到当时的历史情境中，批判地审视了传教士和金钱之间的复杂关系。传教士对房地产的控制行为造成了与当地商业领袖和浸礼会内部的关系紧张。

最后两章主要阐述了当地基督徒的信仰与身份之间的联系。第七章题目为《20 世纪 50 年代潮汕和温州的基督教激进主义》，由 Christie Chui-Shan Chow 和李榭熙共同撰写。Christie Chui-Shan Chow,纽约神学院的教员。她于 2015 年毕业于普林斯顿大学，获博士学位。她的博士论文题目是《愿景与分裂：现代中国的基督复临安息日会分裂》，她曾发表过《关系与福音：当代中国基督教复临安息日会的转变》（2013）。她的研究领域集中在政教关系、宗教信仰、基督教伦理和性别政治。

自 20 世纪 80 年代以来，中国基督教社组织的显著增长，包括官方注册的三自爱国教会和非官方家庭教会，引起了对中国基督教发展状况的极大关注。先前的研究落入了早期准极权主义特征的陷阱，这些特征将中国的教会和国家视为完全对立的两个面，忽略了教会和国家之间的不同互动模式。在 20 世纪 50 年代和 60 年代，国家发起了三自爱国运动感，建立一个统一战线，旨在渗透基督教组织，将自治的新教教派纳入社会主义秩序。

本章利用档案材料和人类学评估了 20 世纪 50 年代和 60 年代汕头和温州沿海地区官员和基督徒之间的互动。农村教会不仅在 20 世纪 50 年代-60 年代的严格限制中幸存下来，发展成为一个秘密组织的局部网络，而且在改革开放这一时期作为完全本土化的精神运动重新出现。

汕头的天主教徒、浸信会教徒和长老会教徒成功地超越宗派界限，并相互帮助应对宗教迫害。温州的基督复临安息日会亦是如此，与其他新教徒一起组织秘密的家庭聚会。他们坚守信仰，继续他们的礼拜活动，保持了一种独特的——尽管不是独立的身份。这些本土的案例表明，作为一种集体力量，中国基督徒重塑了群体、亲属关系和跨地区网络，他们之间相互帮助，采用各种策略来维持他们的宗教活动。

胡卫清，山东大学历史系教授。代表作有《普遍主义的挑战：近代中国基督教教育研究》、《从教育到福音》以及《苦难与信仰》等。在第八章《基督教与彭氏家族》中，胡对长老会彭氏家族的案例研究表明，基层基督徒之中存在着新旧身份交叉的复杂现象。类似于五六十年代温州基督复临安息会，基督化的彭氏家族相信他们被召唤出这个时代追随耶稣，他们可以存在于政治之外，同时也可以与任何政权共存。他们的宗教信仰强化了他们对社会主义的意识形态的反抗。彭的后裔在编纂他们的族谱时，他们更新了不断增长的家庭网络的规模，并重新解释了家族信仰的历史，创造了超越时间和空间的集体基督教身份。从彭氏家族的例子我们可以看出，当基督教成为世系宗教时，耶稣成为崇拜的焦点，并在彭氏家族的成员中形成了一种新的社会宗教身份。因此，作者提出基督教身份是一种集体身份，这些发现证实了 Richard Madsen 的观点，即强大的亲属关系将不同世代的基督徒联系起来，使得这种关系更为牢固。

本书所有的章节从宗教仪式和制度层面系统地考察了基督教在中国的传播。书中的一系列主题说明了中国基督教运动的连续性和变化的特征是源于基督教会和中国的宗教、政治和社会之间不同的互动模式以及基督教会和世俗政治之间的不同关联。这本书阐释了中国基督教变迁和宗教信仰的多样性和复杂性以及中国基督教会在全球传教史上的重要地位。

以往的研究者们往往将 1949 年前后的中国基督教割裂开来看待，认为中国政府针对基督教会进行的一系列革新运动已经造就了一个完全不同的新中国的基督教形态，事实是一个地区基督教的传教史往往对其当前存在格局产生潜在影响。该书努力打破了过去“西方中心论”、“中西文化冲突论”和“挑战与回应”等原有的框架，采用“向下看”的研究视角，将关注的焦点放到普通群众与传教士之间的互动,研究范围涉及到刺绣业、房地产以及性别问题等，从方方面面对潮汕的基督教进行了介绍。潮汕地区位于广东省东北部，当地居民的祖先多数是从中原地区移民，在广泛的山脉和河流的自然分殊中形成多个聚居群体，这些群体保留着浓厚的中原文化特征及共同的文化遗存，因而研究潮汕地区的基督教，对区域宗教史领域的研究具有重要作用。在资料方面，文中的资料翔实，涉及中文的最新的档案资料以及传教士的未公开的书信和日记等珍贵资料，充分的支撑了文中的论点。

相对于翔实的史料援引和出彩的行文论述，该书仍在以及几个方面存在些许不足。其一，由于本书是由不同作者进行写作，所以在篇目章节上存在不连贯，逻辑性有所欠缺。其二，部分章节存在史料堆砌的现象，应当进一步的对资料进行整合。其三，部分文章由国外作者写作，缺乏对潮汕地区深入的了解，笔者认为应该通过田野调查，搜集一些地方上的资料，对于论文的写作更能锦上添花。

总体来看，中国基督教与全球传教的关系这一热点问题，出现了越来越多的著作，这些著作反对基督教与现代中国文化不相容的观点。他们大部分都认为在中西方跨文化互动过程中，虽然外国传教士和中国的皈依者从未在实际中有所互动，但他们之间的联系是复杂多样的，他们之间的互动受到各种外部和内部变化力量以及复杂人际关系网的影响。只有通过历史的维度进行研究，我们才能够正确认识到基督教在今天潮汕地区蓬勃发展的原因。

《西洋图像的中式转译：十六十七世纪中国基督教图像研究》书评

许懿（上海大学）

关于明清基督教艺术的研究，国内外相关专著及论文早有出版，前人学者贡献颇多。前有伯希和、劳弗、向达、德礼贤等国外专家，近年来国内外亦有莫小也、顾卫民、钟鸣旦等学者出版了相关著作。目前学界关于“传教士美术”、“中国基督教美术”的研究，特别在美术史领域，在采取传统美术史研究方法的同时，也选用了多元化的研究方法（如从文化交流的角度研究明清基督教图像，或从传教士的宗教体验入手进行研究等等），引入了其他人文社会学科如符号人类学的研究方式（褚潇白），为中国基督教艺术史的研究注入了新的可能。

董丽慧老师的《西洋图像的中式转译：十六十七世纪中国基督教图像研究》亦是明清基督教艺术研究领域内的著作，本书受视觉文化研究、新艺术史、新文化史等领域之研究方式的启发，采用图像学与阐释学的方法，力图对明清时期基督教图像的传播语境进行还原。

在国内，图像学（iconology）与图像志（iconography）作为美术史、艺术史、设计史、出版史的研究方法，一直是传统图像研究中最重要的方法，图像学研究也是国内艺术理论界近年来着力较多的一个领域。可以说，近年来，国内以“图像”为核心范畴的研究正从新世纪前十年的萌芽期走向当下的蓬勃发展期。从初涉文学、哲学、视觉文化、艺术等领域到与各学科广泛深入融合，“图像”一词在国内人文科学研究中由史及文，由文及哲，已然成为热词。

在本书中，董丽慧老师采用了阐释学与当代图像学的研究方法，让视觉文化从单纯的明清艺术史、美学研究中解脱出来，而也关注于明清时期的一些非艺术、非美学或日常生活所见的具备“视觉性”的图像，以及工艺美术。使其关于“图像学”研究超出了传统图像学的艺术史研究范畴。

“视觉文化研究”，是一种针对“观看”的视觉性（Visuality）文化研究（Culture Studies）。很明显，这是一门跨学科的研究，它既从属于文化研究的范畴，亦脱胎于传统艺术史研究，是后者在二十世纪末学术转向的产物。随着图像外延的扩大，图像信息的急剧增长，原有的视觉艺术之三大经典样式的概念已然不足以用来阐释发展中的艺术了，因此，这种转变的趋势成了必然。

不同于传统艺术史研究的是，视觉文化研究的对象不限于精英文化和通俗文化下的艺术，也不限于文化下的非艺术形象，而是扩展到了整个看与被看的日常实践。[1] 它的兴起显然带来了艺术史领域研究对象的扩展，而不仅仅被局限于美术（fine arts）研究之上。正如柯律格在《明代的图像与视觉性》中认为，日常用品、工艺美术、图书插画等的图案与造型均可进入视觉文化的研究范围。

本书亦采取此种研究方式，将明末清初流通与商业范围内的基督教版画、反教图书中的基督教图像、传教士主编的木刻插画书以及明清之际中国制作的基督教题材的牙雕、瓷塑等手工艺制品均列入研究对象的范围之内。因此，本书也在题目上也选取“图像“一词，而非“绘画”、“艺术”等，力图打破“精英艺术”和“民间工艺美术”等人为划分的艺术限制，将着眼点更多地投向民间流传的基督教印刷品之上。

可以说，十八世纪“传教士美术”研究已成显学，学界对于郎世宁等著名宫廷画师的绘画研究已相当多，因此本书在时间段上选取了十六、十七世纪。十六十七世纪是基督教在华第三次大规模传播的时代，并且传教成果显著，在中国基督教历史上留下了浓墨重彩的一笔。基于对近现代中西方文化交流史和基督教在华发展史的考察，作者选取这一时间段，对近代东西方艺术第一次碰撞交流中，西来的基督教文化艺术如何影响、适应中国传统文化艺术的过程进行考察。

本书共有九个章节，除去绪论之外，可分为背景叙述、主体部分和结论三个部分。其中主体部分亦可分为三个部分：第三章主要论述了十六世纪基督教图像，第四至七章则对十七世纪的基督教图像进行了论述，第八章则是对十六、十七世纪中国圣母形

[1] W.J.T. Mitchell. What Do Pictures Want?:The Lives and Loves of Images[M].Chicago: University Of Chicago Press，2006: 343.

象的专题研究。

第一章为绪论章，介绍本书的研究对象、研究方法、相关领域研究综述等等。第二章则介绍了十六十七世纪基督教图像入华的历史背景。第三章则考证十六世纪已在中国制作和展示的基督教图像，将明清之际基督教艺术影响中国的时间向前推进。第四章则以《程式墨苑》中的四幅基督教图像为个案，讨论十七世纪基督教图像在商业领域的传播模式及其影响。除此之外，作者还将其与利玛窦的传教策略联系起来，更为深入地探讨图像所经历的数次跨文化、跨地域语境转换。第五、六章分别以《诵念珠规程》和《出像经解》为个案，探讨十七世纪中国基督教图像在宗教领域的本土化过程及其影响。在第五章《诵念珠规程》个案研究中，首先考察了诸如出版者（罗儒望、出版地（南京）、出版时间和背景（南京教案）等影响《诵念珠规程》改编及出版的历史语境，着重探讨了罗儒望出版此书时面临的传教问题。其次，将《诵念珠规程》的出版与届时耶稣会的传教策略进行了联系，从而考察这种"本土化"改编的成因。在第六章《出像经解》个案研究中，考察了十七世纪三十年代，以艾儒略为代表的耶稣会士在传教策略上的调整，对基督教图像"本土化"进程的影响，讨论《出像经解》中基督教图像明显的"西式"特色的成因。第七章则主要在比利时汉学家钟鸣旦教授的研究基础上，以《进呈书像》为个案，探讨十七世纪基督教图像跨文化传播、本土化再造和中西方误读的产生过程及其影响。第八章以唐寅的《中国风圣母子》为个案，研究十六十七世纪中国圣母形象的形成及其影响。最后一章则是结论部分，首先对中国基督教本土化的四种转译模式进行了概括，并对基督教图像本土化失败的原因进行分析与思考。作者认为失败的根本原因之一，是中西方文化之间对于"苦难"精神的理解不同。与此同时，作者也认为其对于当今全球化进程中的文化交流也具有着一定的借鉴意义。

明清之际传教士的东来，给国人带来了西方的基督教文化与艺术。在利玛窦"适应策略"的提倡之下，与士大夫结交的上层策略、利用书籍、图像的哑式传教、对礼仪的宽容与变通、科学传教等都是耶稣会士们重要的传教方式。在此之中，西洋图像由于其独特的"异域风情"而具有极大的吸引力，对传教起到了不小的辅助作用。为了更好地"适应"中国的社会文化以便于传教，对西方基督教图像进行"转译"也是不可或缺的。

本书的主体内容，即是通过对十六十七世纪基督教图像的作者、用途、产地，以

及如何、何时等在中国的传播过程以及中国民众对之接受的程度等历史实证细节的关注与考察，力图还原中西文化交流下基督教图像传播的具体语境，并在语境重塑的基础上探讨基督教图像的本土化改编与转译。在此之中，作者又以十七世纪为重点，讨论了基督教图像在非宗教领域与宗教领域的转译情况。

在基督教图像转译的过程之中，影响其结果的因素很多。正如作者所言，（p154）在西洋传教士组织出版的印有"圣像"书籍中，对图像的改编不会仅仅一审美或"技法"为转移。首先是转译者的目的。以《程式墨苑》中的前三幅，"宝像三座"为例，由于参与转译的画家、木刻师与出版商出于商业性的目的，并均无一定的宗教背景知识为依托，因此在改编过程中，出现了以符合中国传统视觉习惯的"云纹"、"水纹"代替阴影画法的情况，正如作者所说，这是对基督教图像"宗教语境"的剥离（p103）；而在杨光先的反教刊物《不得已》之中，《进呈书像》原图中的耶稣则显得丰肥无力，滑稽可笑，并被（p202）十九世纪后期新一代的反教人士所沿用，构建了晚清时期丑化的耶稣形象。其次是当时的传教背景与传教策略。以罗儒望《诵念珠规程》为例，届时南京教案刚刚结束，耶稣会在华传教正面临着巨大的危机，宗教出版物必须更为温和，因而《诵念珠规程》在图像转译上更多体现出民俗化、"本土化"的特点，同时这也是利玛窦之适应策略的体现。而到了下一时期，耶稣会会长龙华民倡导的是与利氏相左的"下层策略"，因而艾儒略对于基督教刊物与图像的改编也兼顾了利玛窦与龙华民之传教策略:《天主降生言行纪略》与《出像经解》图文互补，既面向上层知识分子又顾及普通民众。同时也是对先辈传教成果的继承与发展，艾儒略对基督教图像的转译体现出了"西式化"与"本土化"并存的特点。

可以说，利玛窦的《程式墨苑》的本土化转译是比较成功的，其中的四幅基督教图像成功转变而为兼具艺术水平与商业价值的"墨谱"、"销售目录"，符合晚明"尚奇"、"好异"之时风，也提高了商品的市场竞争力。然而从《诵念珠规程》、《出像经解》与《进呈书像》的本土化过程中看来，明清时期基督教图像的本土化转译似乎并未成功。正如作者所分析，罗儒望的《诵念珠规程》的改编较为温和，更多以民间杂剧中的"超凡入圣"等故事演说来体现耶稣的"神性"。艾儒略的《出像经解》则进行了大胆的"西式化"加"本土化"的改编，敢于图像中体现耶稣苦难的"人性"，却始终未能形成中国基督论。汤若望的《进呈书像》则抛开顾虑，大胆展现耶稣的神性与人性，然而却成为了反教

群体用以攻击的“罪证”。

某种程度上看来，明清时期传教士在基督论的形成、传播与阐释之上是失败的，正如柯毅霖所说，“中国基督论必定由中国基督教徒来完成”。从基督教图像转译的过程中也可以发现，在历经本土化过程中不断的迂回试探之下，一旦回归到基督教苦难与救赎的母题上，便依旧回归到异质文化不能为中国文化所理解的结局上。正如作者所说，由于中西方文化语境的差异，转译必然会引起误读。中国人难以理解西方基督教文化中的“苦难”精神，尤其在表现耶稣之“人性”的图像上。（P233）

然而，基督教图像也并非对中国文化毫无影响，在作者罗列出的四种转译方式中的第三种便能很好地证明这一点。“基督教中的某些因素，在与中国文化的融合过程中，逐渐内化为中国文化的一部分，甚至不为中国人所察觉。还有学者认为，明清以来始在中国流行的”送子观音菩萨“图像实际上受到了”圣母子“图像的影响，这些都是明清之际基督教图像逐渐内化为中国文化的实例。（p231）

在罗儒望为何选择《玫瑰经》进行转译的原因问题上，似乎值得商榷。作者认为，罗儒望的选择是沿用利玛窦适应政策，在公开场所以圣母像代替耶稣苦像等策略的明证，因此从《玫瑰经》之内容与起源进行考察，并认为罗儒望是特意选取圣母圣咏题材，将其进行该拜年的，并以此向中国民众介绍基督生平。这样就既可以免除公开出版有关耶稣题材书籍的危险性，又能在此基础上进一步解释宣传基督论。但是《玫瑰经》对于耶稣会来说本就具有十分重要的意义，因而罗儒望此举是否有此般深意，或许还需要进一步的考证。除此之外，由于全文的最后一章是作者在前作基础上修改扩充而成的，因而从整体结构上看来似乎略显突兀，有关十六十七世纪圣母形象的形成及影响似乎也较为简略。

按社会文化史的研究方法看来，当图像与各阶层不同人士的活动发生联系时，艺术品、日常工艺美术等图像能够产生政治、社会和文化的意义。这种文化生产的活动由一系列的仪式与场合来呈现，即“观”。正如作者所言，对于不同的对象而言，”观“具有着不同的含义。若对普通民众而言，对于这些基督教图像或工艺美术的”观看“停留在欣赏或着实用的层面智商，对于信徒而言，则意义非凡。首先，对”观看“对象的选择本身就是其宗教身份的证明，其次，对于基督教教徒而言，”观看“同时也代表着一种调动

人情感的一种观想与宗教体验。

在当代全球化的浪潮之下，各个国家与民族之间有关文化的融合碰撞不可避免。彼此之间该如何交流与尊重，以成功实现“本土化”，是一个十分值得思考的问题。如果不能认识、理解和欣赏不同民族的视觉文化，也就不能理解人类所居住的各种不同社会文化环境的意义。随着艺术史研究领域“跳出欧洲”之趋势的加强，更多非西方艺术史研究的研究成果将不断涌现，而艺术史学科的图景也将变得更为广阔，更为丰富。

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 **2** 本当期刊物，并付薄酬。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

8. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第1页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006年第4期，第67页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999年，第78页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷1，北京：中华书局，1957年，第10页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T'oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

No. 12, June 2019

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790， USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

ISSN: 2325-9914
9 772325 991004